

Міністерство освіти і науки України
Національний університет харчових технологій

На правах рукопису

Лисенко Олександр Віталійович

УДК [281.5 : 248.211 + 248.217] : 215

**«Фаворське світло» як смислообраз
православного ідеалу людини**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Кітов Микола Григорович,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. «ФАВОРСЬКЕ СВІТЛО» У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ	9
1.1. Ступінь опрацювання проблеми у науковій літературі.....	9
1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження.....	21
Висновки до розділу 1.....	29
РОЗДІЛ 2. ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ.....	32
2.1. Вселенське православ'я та його український вимір.....	32
2.2. Умови смислообразності «Фаворського світла» в релігійному досвіді православ'я.....	54
2.3. Ідеал людини в догматичному вченні православ'я.....	64
Висновки до розділу 2.....	93
РОЗДІЛ 3. «ФАВОРСЬКЕ СВІТЛО» У РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я.....	99
3.1. Містика світла у релігійних традиціях світу.....	99
3.2. «Фаворське світло» як об'єктивний феномен.....	125
3.3. Індивідуалізація проявів «Фаворського світла».....	136
3.4. «Фаворське світло» як атрибут екзистенційно- антропологічних трансформацій.....	154
Висновки до розділу 3.....	163
ВИСНОВКИ.....	166
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	170

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У результаті низки історичних, соціокультурних обставин на українських землях вже другу тисячу років сповідується християнство візантійського взірця з його специфікою богослужіння, обрядовості та віровчення. Однак, лише зараз, після довготривалих кризових явищ, в умовах державницьких та суспільно-політичних трансформацій у суспільстві, протидії політичній і військовій агресії Росії, відбувається дійсне відродження українського православ'я.

Сучасний стан релігійного життя на території України характеризується міжконфесійною напругою взаємовідносин у самому православ'ї та поширенням нетрадиційних релігійних вчень і конфесій. Це спонукає до філософсько-релігієзнавчого аналізу витоків та засад православного богослов'я з метою прояснення традиційних православних цінностей і смислів та виявлення їх актуальності в нових історичних умовах. Зокрема, недостатньо дослідженою залишається проблема розуміння природи та специфіки «Фаворського світла», аналіз якої дозволяє розкрити ступінь усвідомлення людиною граничних смислів світу, Бога та самої себе; осмислити трансцендентальні основи релігійного досвіду; виявити антропо-теологічну стратегію обоження людини і найбільш виразно відображає релігійний, зокрема православний, ідеал людини, що є надзвичайно актуальним для сьогодення.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах наукової теми кафедри філософії Національного університету харчових технологій: «Людина. Цивілізація. Культура» (*протокол № 4 від 29.11.2000 р.*) та Вченою Радою НУХТ (*протокол № 5 від 23.12.2004 р.*).

Мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу «Фаворського світла» як смислообразу православного ідеалу людини в контексті антропологічної традиції.

Досягнення мети передбачає вирішення таких дослідницьких **завдань**:

- окреслити проблемне поле дослідження на основі філософського, релігієзнавчого, богословського знання;
- виокремити соціокультурні особливості українського православ'я та осмислити православно-ісихастські інтерпретації «Фаворського світла»;
- обґрунтувати смислообразність як форму відображення й пізнання феномена «Фаворського світла» у філософському дискурсі;
- розкрити іманентність «Фаворського світла» системі православної догматики крізь призму Нікео-Константинопольського символу віри;
- проаналізувати основні аспекти феномену «Фаворського світла», зокрема: а) за природою; б) за проявленням; в) за преображенням крізь призму аналізу давньоцерковної містики, ісихастських суперечок та полеміки П. Флоренського і Є. Трубецького;
- відрефлексувати проблему «Фаворського світла» та охарактеризувати православний ідеал людини.

Об'єктом дослідження є духовний досвід православної традиції.

Предметом – екзистенційно-антропологічна реалізація світоглядно-філософського потенціалу «Фаворського світла» як смислообразу православного ідеалу людини.

Методи дослідження. Дисертаційне дослідження проводилося на перетині філософії та різних галузей академічного релігієзнавства з використанням низки загальнонаукових методів: проблемно-тематичного, описово-аналітичного, порівняльного аналізу, структурно-функціонального, феноменологічного, герменевтичного.

Науковий пошук здійснювався на засадах інтегративної методології, яка поєднує принципи системності, об'єктивності, історизму та світоглядного плюралізму. Застосування проблемно-тематичного методу сприяло формулюванню теми дисертаційної роботи, побудові магістрального напрямку філософсько-релігієзнавчого дискурсу та структури дослідження, окресленню проблемного поля, акцентуації тематичного матеріалу. Описово-

аналітичний метод забезпечив проникнення у смислове поле релігійної практики, духовно-містичних станів подвижників і соціокультурних та історичних особливостей певних ситуацій; виокремлення смислових елементів, чинників, складових філософсько-релігійних вчень, а також при умовному розділенні «Фаворського світла» на три його аспекти. Метод порівняльного аналізу реалізувався у процесі співставлення альтернативних позицій і підходів: абстрактно-спекулятивної та моральнісно-практичної містики, позицій паламітів та варламітів, ідей П. Флоренського та Є. Трубецького. Використання методу структурно-функціонального аналізу дозволило розкрити взаємозалежність та взаємозумовленість різних аспектів та сторін догматичної системи православного віровчення. Феноменологічний метод дозволив описати складні грані містичного досвіду та аскетичної практики. Герменевтичний метод забезпечив збереження первинності та аутентичності змісту текстів у процесі їх інтерпретації

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу феномена «Фаворського світла» у контексті обоження, співставлення його з системою богослов'я і містичним досвідом православ'я та розкритті східно-християнський ідеалу людини через категорію смислообразу.

Наукова новизна конкретизується наступними положеннями, які виносяться на захист :

Уперше:

– розкрито смислообразність як форму відображення й пізнання «Фаворського світла» в науковій свідомості через взаємозумовленість догматики і містики та діалектичний зв'язок апофатичного і катафатичного методів богопізнання у процесі обоження;

– проаналізовано три основні аспекти феномену «Фаворського світла» у релігійно-містичній традиції православ'я: а) *за природою* – як специфічний вид реальності, що завжди витікає з сутності Бога, іменується Божеством, однак із сутністю Божою не ототожнюється і розуміється як благодать, осяяння й енергія,

«промінь Божества», у якому перебуває Свята Трійця й котре подається Духом Святим; б) *за проявленням* – як об'єктивне в суб'єктивному, що розкриває індивідуалізацію проявів «Фаворського світла» в людині й виявляє свою Божественність у містичному досвіді православних; в) *за преображенням* – як суб'єктивне в об'єктивному, що визначає «Фаворське світло» як атрибут екзистенційно-антропологічних трансформацій відчуттів, почуттів, розуму, серця, всієї людини благодаттю Святого Духу в напрямку обоження.

Уточнено:

– іманентність ідеї «Фаворського світла» в контексті обоження системи православної догматики. Всі підструктури православної філософії та догматичного богослов'я – еклезіологія, есхатологія, христологія, маріологія, пневматологія – у кінцевому рахунку резюмуються в сотеріології, що є органічним виявом релігійного ідеалу людини;

– зміст положень, у яких виражається східнохристиянське розуміння ідеалу людини (як перетворення людини в Бога за благодаттю) й обґрунтовано, що смислообразом обоження є саме «Фаворське світло».

Набули подальшого розвитку:

– дослідження етнічно-конфесійних особливостей українського православ'я та догматичного богослов'я і східно-християнської містики крізь призму «Фаворського світла» як смислообразу православного ідеалу людини;

– положення про те, як ісихастсько-софійні рефлексії києвохристиянської традиції (містична кардіогносія; реабілітація екзистенційно-персоналістичного модусу буття людини; визнання цінності тілесного начала, як умови виняткового положення людини у світі; розуміння любові як пізнавального принципу; включеність пізнання у відношення людини до Бога) породжують унікальний містичний досвід переживання та осмислення «Фаворського світла» і формують особливий православний ідеал людини.

Теоретичне значення одержаних результатів полягає у збагаченні релігієзнавчого знання ідеями про природу та специфіку смислообразу «Фаворського світла» та православний ідеал людини. Запропоновані

дисертантом положення, висновки та гіпотези можуть бути використані в подальших теоретико-методологічних дослідженнях зазначеної проблематики. Вони матимуть певне теоретичне і практичне значення для науковців, які займаються проблемами релігійної філософії, філософії релігії, релігієзнавства.

Практичне значення роботи пов'язане з можливістю використання її положень і висновків у процесі підготовки навчально-методичної літератури, підручників і посібників із філософії, філософії релігії, релігієзнавства, а також під час розробки спецкурсів з філософії релігії в світських та духовних навчальних закладах.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Основні положення й висновки роботи одержані автором особисто й знайшли відображення у його наукових публікаціях.

Апробація дослідження. Змістовні положення дисертації обговорювалися на методологічних семінарах та засіданнях кафедри філософії Національного університету харчових технологій та було апробовано у виступах і доповідях на низці міжнародних, всеукраїнських і регіональних наукових конференцій та круглих столах, зокрема: Міжнародних науково-теоретичних конференціях «Дні науки філософського факультету КНУ» (Київ, 1996; 1997; 1998; 2002); Міжнародній науково-практичній конференції «Естетичні, релігійні, соціокультурні, етичні виміри буття людини» (Київ, 2001); круглому столі «Українська суспільна думка в пошуках концептуального осмислення світу» (Миколаївка, 2002); Першому Всеукраїнському з'їзді військових капеланів УГКЦ (Обухів, 2007); II Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Філософські, методологічні та психологічні проблеми права» (Київ, 2009); Міжнародній конференції «Україна на шляху до європейської соціальної держави» (Київ, 2011); Міжнародних наукових конференціях молодих учених, аспірантів і студентів НУХТ «Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у XXI столітті» (Київ, 2001; 2010; 2013); Освітній зустрічі орудників і орудниць XV Міжнародного «Тижня освіти дорослих» ЮНЕСКО (Київ, 2014).

Публікації. Основні ідеї дисертації відображено в 9 наукових статтях, з яких 8 опубліковано в українських фахових виданнях і 1 – у зарубіжному періодичному виданні, та 9 тезах доповідей на наукових конференціях.

Структура дисертації й послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження, яка визначається метою й дослідницькими завданнями. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що містять дев'ять підрозділів, висновків та списку використаних джерел і літератури (323 позиції). Загальний обсяг роботи становить 196 сторінок, з них – 169 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1. «ФАВОРСЬКЕ СВІТЛО» У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ : ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

1.1. Ступінь опрацювання проблеми у науковій літературі

Термін «Фаворське світло» позначає євангелійський сюжет преображення Господнього на горі Фавор, явленого трьом апостолам. Петро, Яків та Іоан, що перебували у молитовному стані, змогли досвідно сприймати божественну природу Христа. У релігієзнавстві, філософії та богослов'ї «Фаворське світло» також виражає особливий тип містичного єднання з Богом, яке відбувається у вигляді нетварного світла, що приводить віруючого до обоження. Такий досвід богопізнання та богоеднання є основоположним для православної традиції. Оскільки православна традиція в Україні має свою національно-культурну своєрідність, то розглянемо особливості вселенського православ'я та специфічності православ'я українського.

Значне коло теоретичних і практичних питань дисертаційного дослідження, а саме: специфіка, особливості функціонування вселенського православ'я і православної церкви взагалі, та в ареалі проживання українства зокрема, особливості процесів етно- та культуротворення на вказаних територіях, взаємозв'язок ментальних основ українського етносу з православ'ям, критичне осмислення догматичних особливостей віровчення та віросповідання східного християнства посідають чільне місце у вітчизняному релігієзнавстві та богослов'ї.

Ця проблематика ґрунтовно опрацьована вітчизняними та закордонними вченими, а також мислителями діаспори. Ми використовуємо їх теоретичний доробок у цілях дослідження першого блоку питань: становлення та розвитку православ'я, генези духовності українського народу, аутентичності українського

православ'я, ісихастських рецепцій у процесі розвитку православ'я в Україні. Вони широко представлені у першому підрозділі другого розділу.

Головні ідеї, викладені у цьому підрозділі, дозволяють усвідомити національну специфічність та, разом з тим, вселенськість українського православ'я, невіддільність його долі від історичного шляху святої соборної апостольської церкви. А оскільки релігійний чинник є одним з базових у процесах культурогенезису та націєтворення, що мають місце в Україні, то й складні внутрішньо-релігійні містико-догматичні питання усвідомлюються не як абстрактні, відірвані від конкретно-історичного розвитку народу, а як такі, що можуть суттєво вплинути на формування вектору духовної самореалізації та самоідентифікації української нації, а тому зберігають свою актуальність та значимість для сучасників.

Вагомість та важливість Володимирового хрещення Русі залишають у тіні багатовікову історію проникнення християнства у культуру стародавніх слов'ян. Всупереч усталеній думці, щодо революційності та конструктивності Володимирового хрещення, яка поширювалась, починаючи з «Повісті минулих літ» Нестора Літописця [223] та підтримувалась рядом церковних істориків, ми, виходячи з засад об'єктивності, неупередженості та плюралістичності підходів, наводимо також контраргументи, які представлені противниками зазначеної позиції: Ю. Мирюбовим [177–178], С. Плачиндою [219–221] та ін.

Для того, щоб зрозуміти специфічність українського православ'я слід усвідомити основи ментальної, релігійної та культурної своєрідності слов'ян. Цікаві висновки, щодо самотності українського православ'я можна знайти в працях І. Огієнка, з його культурологічним і філософським аналізом визначальної ролі православної церкви в житті українського народу та виокремленням константних ознак української духовності [203]; О. Воронина [52], О. Кульчицького [133], О. Лотоцького [157], М. Стахіва [260], С. Ярмуса [304] – з оригінальними концепціями національного розвитку, відправними пунктами якого вчені вважали державну та церковну суверенність; М. Грушевського, що проаналізував філософію історії української духовності,

зокрема вплив афонського, ісихастського та єретичних рухів на розвиток християнства в Україні [63]; Ю. Миролюбова, котрий десакралізував давню слов'янську спадщину [177–178]; М. Брайчевського [28] та російських учених Д. Лихачова [152], М. Поснова [228], котрі розкрили прогресивне історичне та соціокультурне значення зміни релігійних парадигм в історії Київської Русі; С. Плачинди, представника ціннісного консерватизму, котрий обґрунтував еволюційний характер впровадження християнства у східних слов'ян з I ст. н. е. (підтримав «Андрієву легенду»), дав негативну оцінку Володимировому хрещенню та реанімував духовну велич слов'янської культури дохристиянської доби [219–221]; Г. Булашова – з культурологічними паралелями та етнографічними дослідженнями, в яких констатовані специфічні ознаки української культури та віросповідання [33]; М. Драгоманова – з соціально-філософськими інтерпретаціями феномена національної релігійної культури, які містять ідеї про взаємодоповнювальність громади та церкви в українському православ'ї, визначальної ролі самоорганізації, демократизму та антиклерикалізму «старої віри», необхідності продовження реформаційних процесів, спрощення та здешевлення релігійної організації та культу, переведення Святого Письма та богослужбових текстів на живу народну мову, демократизації церковного життя, припинення реакційних впливів ортодоксального православ'я [77–78]; Й. Сліпого [247] та А. Шептицького [298], як ідеологів та пророків українського християнства; А. Колодного, котрий дослідив історію релігії взагалі та християнства в Україні зокрема [121–122], Ю. Калініна, що обґрунтував особливості руського православ'я [102], О. Сагана, котрий довів взаємозумовленість релігії та інших форм культури у духовному житті українців, а також розкрив специфіку та закономірності розвитку вселенського та українського православ'я [240–241], Я. Радевич-Вінницького, що зробив спробу реконструкції духовних структур українського народу [236], Г. Лозко, апологетики неоязичництва [153], О. Марченко, котрий презентував осмислення православного ідеалу людини в українській релігійно-філософській традиції [164–165], Л. Конотоп, що дослідила рефлексії ісихазму

в слов'янській релігійній філософії [127], Є. Харьковщенко, котрий обґрунтував самотність українського православ'я [284].

При аналізі сучасного стану проблем та перспектив українського православ'я у конфесійному та геополітичному розрізі дисертант послуговувався працями М. Рибачука у яких обґрунтовано взаємозумовленість національних та релігійних процесів [239]; В. Бондаренко, що дослідив проблеми регулювання державно-церковних відносин в Україні [27]; М. Кітова, котрий проаналізував роль і місце філософії в конституюванні національної самоідентичності [116]; М. Марченко [164], М. Шлемкевича [293], котрі вивчили детермінантні залежності соціального організму та умови його духовного вдосконалення; І. Власовського [45–46], В. Винниченко [53], Д. Донцова [76], В. Липинського [136], М. Обушного [200–201] з націоналістичних досліджень етнонаціональної ідентичності в основі якої лежить відродження національної мови, православної культури; Л. Филипович, котра розробляє проблему взаємодії релігійного і національного чинників в етнологічному контексті [121]; С. Здіорука, котрий представив реконструкцію духовно-ментального базису українського православ'я [85]; Д. Степовика, котрий осмислив глибинні підвалини православного мистецтва [261]; І. Васильєвої, котра розкрила екзистенційно-антропологічний ракурс релігійного виміру [41]; Д. Андреева котрий окреслив стратегію духовного розвитку, релігійної модернізації та єдності світу, зокрема його працею «Роза мира», в якій він виражає особистісний духовний досвід трансфізичного знання [7]; А. Тихолаза, котрий дослідив вплив платонізму на християнське віровчення [267] та інших.

В осмисленні другого комплексу проблем – проблем філософсько-релігійного, богословського та містичного ґатунку, дисертант апелює до тексту Святого Письма [20, 198], текстів отців та вчителів церкви і праць у яких їх досвід інтерпретується, та деяких неортодоксальних або й єретичних мислителів: Д. Ареопігита [10–11, 69], Арія [7], Х. Бальтазара [306–307], Ф. Баранова [308], А. Блаженого [1–2], Г. Богослова [48], А. Великого [48], В. Великого [64], І. Дамаскіна [97], М. Єгипетського [160], І. Златоуста [98],

М. Кавасили [101], Г. Ниського [48], С. Нового Богослова [251–253], К. Олександрійського [115], Орігена [207–208], Г. Палами [213–214], Є. Понтійського [80], С. Саровського [242], Г. Синаїта [73], Є. Сіріна [81–82], І. Сіріна [182], М. Сповідника [162–163]; постанов семи вселенських соборів: 1) Нікейського – 325 р., 2) Константинопольського – 381 р., 3) Ефеського – 431 р., 4) Халкідонського – 451 р., 5) 2 Константинопольського – 533 р., 6) 3 Константинопольського – 680–681 р., 7) 2 Нікейського – 787 р. [67, 259].

Взаємозв'язок догматики та містики, апофатичного богослов'я та катафатичного є висхідними установками православного духовного досвіду Богопізнання. Ці специфічні особливості православ'я розкриті як у святоотцівській літературі, так і в працях релігійних мислителів та філософів. Базовим підґрунтям для дослідження стали праці М. Бердяєва [15–18], С. Булгакова [34–38], В. Зеньковського [87–88], Л. Карсавіна [110], О. Лосєва [154], В. Лоського [155–156], І. Мейєндорфа [168–170], О. Меня [171–174], П. Мініна [176], І. Огієнка [203], В. Соловйова [256–258], Г. Флоровського [280–282], С. Франка [283], С. Хоружого [285–287]. Ідеї вказаних дослідників, щодо тлумачення природи, походження, суті таких феноменів як містика, догматика, церква, переказ, культ і т. д. послугували формуванню автором головної стратегії дослідження та визначили основний дослідницький інструментарій, а саме: методи, методики, методології, поняття та категорії.

Для нашого дослідження є вкрай важливою проблема обґрунтування смислообразності «Фаворського світла». З огляду на це особливу цінність являють праці В. Соловйова, зокрема його праця «Філософські начала цільного знання» [256]; В. Вернадського, котрий протиставив глибинну екзистенційну напругу релігійного переживання, як образному уявленню, так і раціональному пізнанню [43]; О. Потебні, котрий розкрив взаємозв'язки мови та національної культури, передбачив перспективність дослідження ракурсу мова – релігія, а також найближче підійшов до розуміння слова у його смислообразному вимірі, розглядаючи у слові поряд із артикульованим звуком, змістом, також внутрішню форму як певне ментальне зображення [229–230]; Я. Голосовкера,

котрий вперше ввів у науковий обіг термін «смыслообраз», представив його осмислення у контексті імагінативної психології, де філософія, як вище продуктивне творче уявлення, зближується з мистецтвом, а у смыслообразі змикаються різні грані досвіду (у цьому положенні вгадується ідеал цілісного знання, властивий російській релігійній філософії IX–XX ст.) [57]; В. Зінченка, котрий наголошував на поєднанні у смыслообразі достовірного знання з інтуїтивним знанням про незнання, що є цінним у контексті дослідження нами проблеми смыслообразу [90].

Центральною проблемою для нашого дисертаційного дослідження є смыслообраз «Фаворського світла» в контексті обоження у православній традиції, що міститься в третьому розділі дисертації. Проблема надзвичайно мало опрацьована як у вітчизняній, так і в зарубіжній релігієзнавчій та філософській літературі. Вона висвітлюється переважно як складова ісихазму в працях І. Балана [285], Г. Барді [310], С. Бергмана [311], В. Бібіхіна [19], С. Брока [313], І. Буловича [285], С. Вайдермана [312], І. Влахоса [47], А. Євтича [285], І. Зізіуласа [89], Калліста (Уера) [103], О. Клемана [117], Д. Макарова [161], Г. Манцарідіса [285], В. Медведєва [167], Модеста [248], К. Наделяєвої [190], Г. Прохорова [235], І. Семаєвої [246], Г. Флоровського [280–282], Ф. Шпідліка [294–297], Х. Яннараса [301–302].

Однак вказана проблема набагато ширша й глибша. Тому її необхідно розглядати не лише як складову ісихазму. Серед науковців, чиї ідеї справили найбільший вплив на дисертаційний пошук у цьому аспекті, назвемо М. Еліаде, котрий вивчав феномен сакрального та містики світла в компаративістському ключі [299]; С. Хоружого – творця самобутньої концепції синергійної антропології православ'я [285–287]; О. Ладової, котра відрефлексувала особливості інтерпретації містичного досвіду в різних релігійних традиціях [135], Ю. Чорноморця, котрий проаналізував еволюцію візантійського неоплатонізму [288]. Проте, багатовимірність піднятих проблем потребують подальшого осмислення на новому етапі розвитку суспільних відносин.

Недостатньо осмисленою, як у вітчизняній так і в світовій літературі, залишається також містика світла. Однак, все ж є роботи, які послуговували ідейною відправною точкою при висвітленні підрозділу «Містика світла у релігійних традиціях світу» нашого дослідження. Це праці М. Еліаде «Досвіди містичного світла» [299], О. Ладової «Специфіка інтерпретації містичного досвіду» [135], А. Корбена «Світлова людина в ісламському суфізмі» [128], Софронія «Бачити Бога як Він є» [243], С. Саровського «Духовні повчання. Бесіда про мету Християнського життя» [242].

М. Еліаде представив ґрунтовне дослідження переживання світлових проявів у містичному досвіді різних релігійних практик та трансово-екстатичних станах окремих осіб. Науковець опрацював значний обсяг історико-культурного матеріалу, здійснив порівняльний аналіз містико-релігійних форм, виділив особливості та закономірності розвитку останніх, що стало першим проривом у цій науковій сфері [299]. О. Ладова представила оригінальну типологізацію містичного досвіду та способів переживання світла, виходячи з протиставлення різних типів духовності та місця людини у них [135]. А. Корбен докладно проаналізував містику світла в ісламській культурі, осмисливши вчення Шихабоддина Ях'я Сохраварді, Авіцени, Рузбехана Ширазького, Наджмоддина Кобра, Ала уд-дауля Семнані та інших. [128].

Ми виокремлюємо специфічно православний тип сприйняття та засвоєння людиною містичного світла, тому послуговуємось свідченнями православних подвижників. Софроній (Сахаров) розкрив містико-аскетичні особливості Богобачення, а також специфіку досвідного сприйняття світла православними подвижниками [243]. С. Саровський залишив яскравий приклад аутентичного православного розуміння мети християнського життя, як молитовного Богоспівкування та обоження, та явив сам факт власного преображення. Очевидцем, котрий засвідчив реальність цієї події, був перший біограф преподобного М. Мотовилов. У світовій літературі це чи не єдине свідчення, яке містить не лише детальний та красномовний опис самої події, але й супутні повчання та наставляння великого старця [242; с. 24–27].

Науковий інтерес до ісихастської проблематики, зокрема паламізму та ісихастських суперечок, у сучасній науці, на думку О. Сидорова, був стимульований появою магістерської роботи «Григорій Палама митрополит солунській, поборник православного учення про «Фаворське світло» і дії Божі» ігумена Модеста (Стрельбицького) [248]. Відкрита ігуменом тема знайшла своє продовження в працях Порфирія (Успенського), в яких він досліджував історію афонських ченців, оприлюднив численні богословсько-філософські матеріали та довів архетиповість ісихазму в духовному досвіді православ'я. Ісихазм, на його думку, виник з появою перших ченців-самітників та залишається глибинною основою всієї православної традиції [248]. У відомого візантолога Ф. Успенського виходить безцінне джерело «Синодик у неділю православ'я» в якому міститься інформація щодо полеміки між Г. Паламою та В. Калабрійським. Він уявляв собі вище вказаний конфлікт яскравим виразом протистояння двох протилежних сил: візантійської та латинської, сходу та заходу, платонізму та аристотелізму [248].

Вагомим доробком вивчення ісихастської проблематики стала праця О. Лосєва «Нариси античного символізму та міфології» у якій автор, досліджуючи причини, мотиви та зміст суперечки між Паламою та Ваарламом, проводить антитезу між різними типами «християнського платонізму», радикально протиставляє православно-східний (паламістський) тип католицько-західному та ваарламістсько-протестантському. Розбіжності між православ'ям та католицизмом у вченні про божественну природу, відмінності у молитовній практиці, принципове протистояння онтологізму сходу та психологізму заходу, на його думку, стали тими відправними чинниками, що знайшли свій вираз в ісихастських суперечках [154].

Відомий візантолог Г. Острогорський у статті «Афонські ісихасти та їхні противники. (До історії пізньовізантійської культури)» докладно аналізує суть ісихазму [210]. Важливою для нашого дослідження є думка автора, що ісихастський рух має два головних джерела: східну традицію чернецтва та містичні вчення давньохристиянської церкви, які представлені творчою

спадщиною Д. Ареопігита, М. Сповідника, С. Нового Богослова та батька ісихазму Г. Синаїта. Г. Острогорський в історії пізньої Візантії виокремив два протилежних рухи. Перший, представлений чернецтвом, не сприймав ідей ренесансного гуманізму та займав непримириме положення по відношенню до латинського заходу.

Другий, заряджений гуманістичними ідеями та ідеалами, був схильний до компромісів із латинством. Він наголошував, що суттю суперечки є богословська проблема розрізнення Божественної сутності та Божественних нетварних енергій. Найяскравішим представником першого руху був Г. Палама. В його особі поєднується два типи релігійних здатностей: містично-інтуїтивні та спекулятивно-дискурсивні. Г. Палама зумів перевести містичний досвід на мову філософсько-догматичну, поєднати містику та догматику, апофатику та катафатику.

Дослідниками філософсько-богословської спадщини Г. Палами, теоретичними висновками яких ми послуговувалися, були В. Кривошеїн [132], Кіпріан (Керн) [112], Г. Флоровський [280], В. Лоський [155–156], І. Мейєндорф [168–170], В. Бібіхін [19], І. Семаєва [246], С. Хоружий [285–287], ряд зарубіжних мислителів серед яких виділимо Г. Манцарідіса, П. Христу, А.-Е. Тахіаоса, А. Радовича [285], М. Hussey [318–320]. Вони проаналізували духовно-культурну ситуацію, суть філософсько-богословського дискурсу щодо нетварної енергії, богоспівкування, обоження та творчість самого Г. Палами. Хоча позиції мислителів різняться у деяких положеннях, все ж вони одностайні у високій оцінці філософсько-апологетичного доробку Г. Палами як захисника святоотцівської традиції та доповнюють один одного у відтворенні та осмисленні його вчення.

Деякі смислові наголоси та інтенції вище вказаних дослідників вплинули на формування загальних установок та ідейно-концептуальної бази дослідження. Цілісний аналіз богословсько-філософських ідей Г. Палами ми знаходимо в роботі архієпископа В. Кривошеїна. На його думку в Г. Палами православний аскетико-містичний досвід знаходить своє філософське

виправдання та обґрунтування, адже стверджує дійсність спілкування людини та Бога і робить наголос на реальності обоження людського єства. В. Кривошеїн запропонував богословське обґрунтування православного містичного досвіду, що базувалося на вченні М. Єгипетського, С. Нового Богослова та Г. Палами про нестворене Світло, божественні енергії та Богобачення [132]. Архим. Кіпріан (Керн) чітко прослідкував зв'язок святоотцівської антропології та аскетичної традиції з вченням Г. Палами про людину. Він констатував той факт, що процес Богопізнання передбачає взаємодоповнення «апофатики» та «катафатики».

Остання дозволяє побачити у світі та, перш за все, у людині таємну криптограму Божої присутності [112]. В. Лоський обґрунтував необхідність містики та догматики для живого досвіду Богоспілкування [155–156]. І. Мейендорф, який досліджував святоотцівське богослов'я та візантійську христологію, вказав на різні форми чернецтва як духовну основу пізнього візантійського ісихазму [168–170]. І. Попович розкрив глибини православного подвижництва [225].

Г. Флоровський, започаткувавши напрямок неопатристики, зробив паламізм не лише предметом осмислення в західно-європейській філософській думці, але й проводив паралелі між ісихазмом та розвитком містицизму у римо-католицькій церкві [380]. Г. Манцарідіс наголошував на пневмоцентричному характері філософування Г. Палами, обстоюванні останнім можливості спілкування людини з Богом та досягнення споглядання Його нетварних енергій у сповненні Духу Святого, на відміну від христоцентричності раннього християнського періоду.

А. Радович проаналізував предмет ісихастських суперечок через призму проблеми «філіокве», протиставляючи східні та західні способи Богобачення. В. Бібіхін у вступному слові до «Тріад...» охарактеризував соціально-культурну ситуацію цього періоду, а також провів паралелі між ісихастами та іншими релігійними рухами, зокрема богомолами [234].

С. Хоружий розвиває сучасний філософський дискурс осмислення православного ідеалу людини вираженого у святоотцівській та православній антропології. Він розкрив досвідний та енергійний характер східнохристиянської практики взагалі та ісихазму зокрема [285–287]. Його діяльність є своєрідним продовженням справи О. Лосєва й, водночас, утворенням потужної російської релігієзнавчої школи, до якої увійшла ціла плеяда дослідників ісихазму: Д. Макаров [161], І. Семаєва, яка у докторській дисертації «Традиції ісихазму в руській релігійній філософії першої половини XX століття» запропонувала визначення типу руської релігійної філософії через визначення властивих їй православно-ісихастських засад [246], авторка праці «Традиції ісихазму в руській середньовічній культурі» К. Наделяєва [190] та ін.

Ці науковці стимулювали розвиток неопатристики та неопаламізму, наголошували на тому, що ісихазм не є локальним, ідейно та хронологічно обмеженим релігійно-культурним феноменом, а іманентно присутнім у всій православній духовній традиції, архетипом та вищим її проявом.

Центральною, для такого ракурсу, стає ідея обоження, сотеріології, а відтак ідея світла в містичному досвіді християнських подвижників, що споріднює позиції вище вказаних авторів з темою нашого дисертаційного дослідження. Завдячуючи їм, сформувалася тенденція відповідно якій, вчений, що займається дослідженням православної традиції, не може обійти увагою тему ісихазму.

Серед найбільш цікавих праць у вітчизняній науці варто відзначити монографічне дослідження Ю. Чорноморця «Візантійський неоплатонізм: від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» [288] та працю Д. Арабаджи «Нариси християнського символізму» [9]. Ідеї цих мислителів дисертант використовує при відповіді на питання щодо природи Божественного світла.

Поділ східнохристиянської містики на абстрактно-спекулятивний, моральнісно-практичний та етико-гностичний (власне православний) напрями був зумовлений ідеями, запозиченими з праць П. Мініна «Головні напрямки давньо-церковної містики» та «Містицизм та його природа» [176]. Ми

поділяємо оцінку С. Єпіфановича вказаних творів, що це одні з кращих досліджень у галузі містики. П. Мінін аргументовано подає загальну картину давньоцерковної містики, аналізує погляди представників її головних напрямів: абстрактно-спекулятивного – К. Олександрійського, Д. Ареопагіта, Г. Ниського; моральнісно-практичного – Орігена, М. Єгипетського, С. Нового Богослова; етико-гностичного – М. Сповідника та І. Сіріна. У дослідженні ми не відносимо Г. Ниського до представників першого напрямку, оскільки положення про переважання спекулятивних тенденцій у його вченні, на нашу думку, є достатньо суперечливим.

При розгляді православного напрямку ми обмежились аналізом праць М. Сповідника, як найбільш показових для характеристики православної містики, адже саме закладені в них установки і були розвинуті у працях П. Мініна. В працях М. Сповідника ми виділяємо, насамперед, започаткування ним власне православної містичної традиції. Новацією нашої роботи є рефлексія містичного досвіду великих подвижників у фокусі вивчення різних способів проявлення містичного божественного світла в свідомості, душі, єстві віруючого, об'єктивного в суб'єктивному.

Фундаментальним вектором розвитку, парадигмальною основою руської філософської думки XIX–XX ст. на тлі матеріалістично-атеїстичних вчень, самотності слав'янофільства, різних варіантів рецепцій західної філософії – неокантіанства, неогегельянства, позитивізму, гусерліанства і т. д. була релігійна філософія. Виступаючи формою самоусвідомлення православ'я, релігійна філософія цього періоду в особі її найяскравіших представників – П. Юркевича, В. Соловйова, С. Булгакова, М. Бердяєва, С. Франка, Є. Трубецького, П. Флоренського та інших, запропонувала оригінальне вирішення класичних та новітніх питань релігійної свідомості.

Проблема протиставлення Афін – Ієрусалиму, академії – церкві, філософії – релігії, розуму – вірі, логіки – інтуїції отримала нове звучання в полеміці Є. Трубецького та П. Флоренського. Праця П. Флоренського «Стовп та утвердження істини» (1914 р.) стала відправною точкою дискусії [279].

Критичні зауваження, щодо ідей висловлених автором, Є. Трубецький представив у особистих листах до П. Флоренського [218]; виступах на засіданнях релігійно-філософського товариства пам'яті В. Соловйова; концептуальному обґрунтуванні власних ідей у фундаментальній праці «Смисл життя» [272]. Філософський дискурс став предметом осмислення С. Половинкіним та ігум. Андроніком (Трубачовим) [218]. Вони відшукали і систематизували наявні матеріали, осмислили суть дискусії, дали оцінку її філософсько-релігійного змісту та зробили важливі узагальнення.

У контексті нашого дослідження зазначені матеріали цікавлять нас у першу чергу в аспекті виявлення умов, особливостей та закономірностей трансформацій людського єства у напрямку преображення, змін суб'єктивного в об'єктивному, розкриття внутрішньої динаміки обоження людини.

1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження

Основоположними методологічними засадами дисертаційного дослідження були прийняті академічним релігієзнавством принципи: об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, світоглядного плюралізму та позаконфесійності. Разом з тим, на противагу заявам позитивістів та структуралістів щодо деантропологізації, як відмови від «суб'єктивізму», «історицизму», «психологізму» в дослідженні людської реальності гуманітарними науками, ми обстоюємо виправданість та необхідність антропологізації філософсько-релігійної та релігієзнавчої думки у вивченні релігійного поля суспільного буття, а точніше – в метаантропологізації сучасного гуманітарного знання, в тому значенні, яке обґрунтував С. Хоружий.

Методологічна тенденція розвитку гуманітарного пізнання, що філософія має віднаходити внутрішню зв'язність та критерії пізнання не у світі, а безпосередньо в людині, започаткована ще у вченні античних софістів. Але протагорівське «*homo mensura*» знайшло принципово інше звучання по

завершенню парадигми класичної філософії, коли й був подоланий софістичний релятивізм. Екзистенціалісти, представники філософії життя, філософської герменевтики, релігійної філософії, зокрема персоналізму, неокантіанці Баденської школи (В. Віндельбандт та Г. Ріккерт) розрізняли природничі та гуманітарні науки не лише за предметом: загальне й повторювальне у першому випадку та одиничне і випадкове у другому, а й за методами дослідження. Вони, відмовляючись від ідеалу математичного знання, переорієнтовуються на форми «життєвої» раціональності, самоосмислення людиною себе в історії та культурі.

Яскравим прикладом цієї тенденції на сучасному етапі може слугувати творчість Ханса Урса фон Бальтазара в католицькій філософській традиції [306–308], екзистенційна антропологія П. Тілліха [266] в протестантизмі, система ідей та поглядів М. Бердяєва з його гносеологічним реалізмом [15–18], С. Франка з критичною гносеологією [283], В. Лоського з транслогічним ідеалізмом [155–156], Л. Карсавіна [110], І. Мейендорфа [168–170], С. Хоружого з метаатропологічною гносеологією в православ'ї [285–287]. Наша наукова робота написана в руслі цієї ж дослідницької парадигми і спирається на методологічні засади та принципи вище вказаних авторів.

Їхні ідейні противники – позитивісти, структуралісти обстоювали протилежну позицію – виключення суб'єкта за дужки процесу пізнання, впровадження єдиних критеріїв наукової істини та уніфікації методів у пізнанні, як природної, так і соціокультурної та духовної реальності. Проте розвиток філософії науки згладив цю першопочаткову суперечність. Сучасна епістемологія виокремлює три типи наукової раціональності: 1) класична раціональність; 2) некласична; 3) постнекласична. Якщо мінімізація суб'єктивного фактору в процесі пізнавальної діяльності залишилась нормою класичної раціональності, то вже для некласичної раціональності є характерним виявлення залежності між знаннями про об'єкт та характером засобів і способів, завдячуючи яким ці знання отримуються суб'єктом.

А вже постнекласична наукова раціональність виходить з постулювання залежності об'єктивного знання про предмет не тільки від пізнавальних

процедур, але й від ціннісно-цілових пріоритетів та світоглядних позицій суб'єкта пізнання. Отже, самим розвитком науки проблематизується отримання неупередженого, чистого знання про об'єктивний світ, в тому числі про природу. Пізнання містики виводилось з компетенції науки і віддавалось у прерогативу філософії вже у неопозитивізмі. Л. Вітгенштейн наголошував на тому, що сфера запитування у якій не передбачені загальнозрозумілі відповіді мовою науки, лишається у царині метафізики, спорідненої з мистецтвом [322]. Тому дослідження релігійно-містичної реальності традиційними дослідницькими методами для нас виявляється безрезультативним та неприйнятним підходом.

Делікатність цього предмета у його метафізичності, в тому що він не лише чітко не ідентифікується відстороненим споглядачем, а взагалі не є безпосередньо даним у повсякденному досвіді дослідника. Лише опосередковано, у релігійній традиції, як соціокультурному явищі, ця реальність стала об'єктом дослідження для науковців. Тому лише герменевтична чуйність уможливить прочитання аутентичних смислів інтроспективних пошуків духоносних подвижників, а також забезпечить адекватне наукове розуміння богословських концептів, що їх пояснюють у межах тих чи інших релігійних систем, у тій чи іншій конкретно-історичній ситуації. Така програма реалізує принцип розуміння «від серця до серця» та передбачає внутрішню трансформацію дослідника у процесі інтерпретації.

Тому методологія, яку обрав дисертант для осмислення цього аспекту проблеми, корелює з позиціями найавторитетніших мислителів християнської культурної традиції – Д. Ареопагіта, М. Ефеського, М. Єгипетського, І. Кантакузіна, І. Кронштадського, І. Лествічника, Г. Ниського, Ф. Нікейського, С. Нового Богослова, Г. Палами, С. Саровського, Г. Синаїта, М. Сповідника, Г. Схоларія, Є. Трубецького, Філофея, П. Флоренського та їхніми коментаторами С. Вандерманом [311–312], Х. Бальтзаром [396–307], Г. Барді [310], В. Кароллом [314], Мейстер Екхартом [321], Х. Ходкеном [316], К. Холлом [312], М. Хусієм [318–320], Х. Янарассом [323].

Такий підхід обумовлюється специфікою самого предмета дослідження. Православне богослов'я вбачає сутність людини в Богообразності та Богоподібності, а мету її існування – в Богоспількуванні та обоженні. Якщо богослов'я послідовно будується як вчення про обоження, яке росте з досвідного підґрунтя подвигу і зайняте, в першу чергу, осмислюючою дескрипцією цього підґрунтя, – воно саме й постає як антропологічний та феноменологічний дискурс; його скриптуральна та догматична основа вводиться в антропологічний контекст та виступає, в певному сенсі, як код антропології [287; с. 44].

Разом з тим, на відміну від суто теологічних досліджень, у роботі поставлене завдання отримати нові логічно обґрунтовані, достовірні знання про предмет, спираючись у першу чергу на православну традицію, а також на іншokonфесійні та поза конфесійні джерела, з метою дотримання світоглядного плюралізму та конфесійної незаангажованості.

Виокремлення у першому підрозділі другого розділу специфічних особливостей Вселенського Православ'я взагалі та Українського Православ'я зокрема, в методологічному плані вводить у предметно-тематичну площину та змістовно вказує на актуальність для вітчизняної релігієзнавчої думки теми дисертаційного дослідження. В унікальному досвіді богомислення та релігійної практики, що притаманні Українському Православ'ю, формується особлива форма православно-ісихастського ідеалу людини, у якому базові архетипові теологічні та антропологічні уявлення та ідеали Вселенського Православ'я наповнюються духовно-ментальними якостями українського народу.

Тему світла у православній традиції, у більш широкій дослідницькій перспективі, варто розглядати через екзегетичне тлумачення Святого Письма, філософську інтерпретацію символічної суті релігійного мистецтва (іконопису, мозаїки, фрески, архітектури тощо), дешифровку культово-богослужбової діяльності, та, перш за все, рефлексії системи богослов'я та містики. Враховуючи тематичну спрямованість дисертації, ми зосередили зусилля на розкритті останнього аспекту, до якого можуть бути редуковані всі інші.

Реальний процес виникнення філософії можна змоделювати як процес розпаду міфічної синкретично-родової свідомості на ряд формоутворень суспільної свідомості: міфологію, релігію, мистецтво, містику, науку, мораль, право, політику, які, досягнувши рівня самоусвідомлення, переростають у власне філософію.

Відтак, на певному етапі історико-культурного розвитку, виникають різні форми філософської думки: філософія релігії, філософія мистецтва, філософія науки, філософія моралі, філософія права, філософія політики, зазначає М. Кітов [116]. Вочевидь, сформувалися всі умови і для розвитку філософії містики. Проект філософії містики є формою результативної взаємодії раціонального дискурсу та містично-релігійної самосвідомості. Розробка і уточнення понятійно-категорійного апарату, методологічної платформи та дослідницького інструментарію цієї галузі філософії є першочерговими завданнями, що стоять перед філософською спільнотою. У роботі ми обґрунтовуємо необхідність використання такої категорії філософії містики як смислообраз, для відображення містичної реальності «Фаворського світла» у науковій свідомості.

Богослов'я, як частина Священного Переказу, концептуалізує ключові смисли Святого Письма, що зумовлює їх символічне відображення та зовнішнє вираження у культі, релігійному мистецтві та богослужбовій діяльності. Містика ж являє собою основне джерело богослов'я – особистісний досвід надприродного та надраціонального богоспілкування. Під містикою ми розуміємо в першу чергу духовну практику безпосереднього та надзвичайного осягнення людиною Абсолюту (Бога).

Тому особистісний містичний досвід подвижників, який був ними осмислений та переданий у творах, становить безпосереднє підґрунтя дослідження. Під містикою прийнято також розуміти релігійно-філософські течії, представники яких обґрунтовують можливість пізнання без пріоритетної ролі розуму. Але у такому випадку ми маємо справу з містичним богослов'ям, традиційним для православного віросповідання. Дослідити цей тонкий перехід

та взаємну зумовленість двох іпостасей містики ми й спробували у другому підрозділі другого розділу.

У самому ж богослов'ї, що має потужний містичний заряд, природно виокремлюються, в залежності від неоднакових акцентів у розумінні ролі та компетенцій розуму в процесі пізнавальної діяльності, цінності створеного буття, сутності Божої та способу творіння Ним світу за допомогою певних сил (у православ'ї енергій) два протилежних напрями: апофатичний та катафатичний. Але як стверджувальний так і заперечувальний способи Богопізнання слугують єдиній меті – обоженню людини, єднанню її з Богом, а відтак, закономірно доповнюють один одного у релігійній практиці.

Філософський аналіз системи православного богослов'я дає можливість виокремити, у перспективі обоження, концептуальні основи православного ідеалу людини, тоді як містичний досвід показує головні інтенції ідеалу людини, що знаходять своє вираження саме у «Фаворському світлі». Така двоєдиність логічного та інтуїтивного, раціонального та ірраціонального у розумінні феномена «Фаворського світла» визначила потребу у розширенні дослідницького інструментарію.

У своїй праці ми звернулись до основоположного конструкту релігійної філософії та філософії містики – смислообразу, що обумовлено предметом, метою та завданнями дисертаційної роботи. Наша дефініція смислообразу ґрунтується на тому тлумаченні, яке запропонував Я. Голосовкер та дещо конкретизує його у тематично-проблемній площині. Якщо для Я. Голосовкера смислообраз є продуктом, ідеєю розуму, яка остаточно не вербалізується [57], то у нашій праці смислообраз «Фаворського світла» є основоположним конструктом релігійної свідомості та філософії містики, гносеологічний аспект якого ґрунтується на святоотцівському ідеалі досконалого гнозису та ідеї цілісного знання.

Смисл та образ, як відмінні одна від іншої гносеологічні форми, знаходять цілісне поєднання в чуттєво-інтелектуально-вольовій єдності смислообразу, що виражає (в контексті нашого дослідження) духовну

цінність «Фаворського світла». Сміслообразність, як головна форма наукового відображення і пізнання та ключова сотеріологічна проекція «Фаворського світла», обґрунтовується характерною для православного духовного досвіду діалектичною єдністю логіки та інтуїції, догматики та містики, катафатики та апофатики.

У нашому випадку смислообраз «Фаворського світла» дає можливість максимально точно та повно відтворити православний ідеал людини, явити Божественну реальність, що максимально повно проявляється у створеному бутті через людину. Сміслообраз, таким чином, виконує не лише пізнавальну функцію, але й життєво-практичну, яка полягає в органічній трансформації самої людини в напрямку обоження. Він виражає не просто істинне чи хибне знання, а глибинні смисложиттєві та антропологічні проекти життя та смерті, Буття й не-Буття. Тому вважаємо слушною та конструктивною пропозицію щодо більш чіткого фокусування у предметному полі релігієзнавства сфери смислообразів, а також введення до дослідницького інструментарію релігієзнавчої науки такої категорії як смислообраз, тобто переведення її з площини аскетичної до гносеологічної.

Така пропозиція зумовлена відсутністю належної уваги з боку науки до смислообразів, через домінування фундаменталізму як методології наукового пізнання. Оперування категорією смислообраз у науковому пізнанні, забезпечить синтез його базових елементів: чуттєвого і раціонального, емпіричного і теоретичного без зменшення чи заперечення їх власної дослідницької цінності та потенціалу.

Сміслообраз містить водночас риси наративного та метафізичного, зменшує раціональну дистанційованість від предмету витлумачення, пом'якшує напругу логічної концептуальності, включає дослідника в ауру предметного поля, однак зберігає об'єктивний характер. Усвідомлюючи принципово незавершений характер смислообразу, його ідеальність, відкритість подальшому уточненню, наповненню та конкретизації, остаточну не вербалізованість, перед сучасним релігієзнавством постає першочергове

завдання створити належну методологічну та методичну базу щодо інтерпретації смислообразів релігійної культури та свідомості, використання їх презентаційного, пояснювального, орієнтуючого, регулюючого потенціалу у пізнавальній діяльності та перспективи конструювання у науковому пошуку операційних смислообразів, що були б автентичними до релігійної традиції, яку вони представляють.

Докладний розгляд деяких аспектів догматичної системи у третьому підрозділі другого розділу слугує більш рельєфному усвідомленню православного ідеалу людини та відповідає внутрішній логіці дослідження. На наш погляд, одним з найточніших визначень догматики є наступне: «...догматами є санкціоновані церквою мовні вираження таємниць Царства Божого, що вказують віруючим шлях спасіння, які через діяння та досвід відкриваються християнину в благодатному відчутті та конкретно-духовному спогляданні» [55, с. 45]. Отже, будь-який догмат виражає божественну істину, а відтак має не лише суто об'єктивне значення, але й сприяє внутрішній зміні, трансформації, преображенню самої людини, перетворює в ній тварне в енергійне, тваринне в божественне, кінечне у безкінечне, тлінне у вічне, обмежене у безмежне. Всі догмати зберігають внутрішній нерозривний зв'язок з іншими положеннями віровчення, не мислиться поза ними, передбачають їх аутентичне витлумачення та адекватне розуміння у процесі філософського дискурсу. Фокусом усієї системи православного вчення є зближення людини з Богом, її обоження. В реалізації цієї мети і полягає зміст ідеалу людини, як Бога за благодаттю.

Компаративістський аналіз містики світла в різних релігійних традиціях дає можливість вивчати безпосередньо предмет дослідження, рухаючись від загального до конкретного, чітко вирізнити тему містичного світла у православній духовній традиції. В православ'ї «Фаворське світло» розуміється як енергійне втілення Божественної реальності, досконалий рівень та якість богопізнання, являє собою вищий антропологічний ідеал, що передбачає преображення та обоження людини водночас.

Сама ж проблема «Фаворського світла» в релігійно-містичній традиції православ'я досліджується нами за наступними пунктами: а) за природою; б) за проявленням; в) за преображенням. «Фаворське світло» – атрибут єдності людини та Бога, який принципово неможливий поза цієї «зустрічі». Однак, з метою більш ретельного осмислення кореляцій Абсолютного – кінцевого у процесі обоження, ми вдалися до методу абстрагування.

Такий шлях дослідження дозволяє розкрити «Фаворське світло» через майже невіддільні один від одного і умовно виокремлені його аспекти: а) як даність – за природою; б) як об'єктивне в суб'єктивному – за проявленням в людині; в) як суб'єктивне в об'єктивному, що проявляється у зміні, трансформації, обоженні самої людини в процесі дії Божественного світла, що преображає не лише людину, а також через неї і увесь Всесвіт, через що власне і розкривається православний ідеал людини.

Саме в такому підході реалізовано новаційний спосіб дослідження феномена «Фаворського світла» (головного предмету дисертаційної роботи) через осмислення значного релігійно-містичного та історико-філософського матеріалу, а саме: досвіду давньоцерковної містики, історії та сутності ісихастських суперечок, полеміки православних мислителів П. Флоренського та Є. Трубецького. Такий підхід визначив порядок і структуру дисертаційної роботи.

Висновки до розділу 1

У першому розділі «Теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження» розкриваються головні установки та орієнтири наукової роботи. Опрацьовано наявні напрями дослідження, а також використано творчий доробок попередників з метою вирішення таких проблем: визначення ролі православної церкви в житті українського народу; встановлення механізмів етнонаціональної ідентичності та національного розвитку; виявлення закономірностей у зміні релігійних парадигм в історії Київської Русі; з'ясування особливостей культуротворення в контексті національної специфіки; рефлексії щодо взаємодії релігії та інших форм культури у

духовному житті українців; осмислення суспільно-релігійних відносин в Україні; вивчення впливу платонізму на християнське віровчення; аналізу взаємозв'язку сакральної мови та національної самосвідомості; обґрунтування унікальної самобутності київського (українського) православ'я; рефлексії ісихазму в слов'янській релігійній філософії; розкриття екзистенційно-антропологічного ракурсу релігійного виміру; аналізу ролі і місця філософії в конституюванні національної самоідентичності; реконструкції духовно-ментального базису українського православ'я; дослідження особливостей інтерпретації містичного досвіду в різних релігійних традиціях. Визначено методологічну модель та смислові пріоритети дисертаційної роботи, які полягають в уточненні основ філософії містики, формуванні неопатристичної інтерпретації духовної традиції православ'я.

Міждисциплінарний характер дослідження зумовив специфіку формування на основі релігійно-філософського, релігієзнавчого, історико-філософського, соціально-філософського підходів проблемного поля, яке полягає у з'ясуванні етнічно-конфесійних особливостей українського православ'я, системному аналізі догматичного богослов'я та східнохристиянської містики через призму «Фаворського світла» як смислообразу православного ідеалу людини.

Тема «Фаворського світла» є вкоріненою у всю релігійно-духовну традицію православ'я і тому вона є значно ширшою за ісихастський контекст. Однак, саме в ісихастській антропології тема «Фаворського світла» набуває актуального звучання та виступає фокусом осмислення всіх інших проблем та питань.

У першому розділі дисертант формулює дефініцію «Фаворського світла». «Фаворське світло» – це енергійне втілення Божественної реальності, досконалий рівень, якість богопізнання та вищий антропологічний ідеал, що передбачає преображення та обоження людини водночас. Автор обґрунтовує необхідність використання, при дослідженні проблеми «Фаворського світла», категорії смислообраз. Смысл та образ, у своїй єдності та взаємодоповненні,

синтезують розум та інтуїцію, догматику та містику, катафатику та апофатику і тому здатні адекватно виразити духовну цінність нетварного, надприродного, надчуттєвого та надраціонального «Фаворського світла». Смыслообраз є формою не лише пізнаючого теоретичного розуму, а й регулятивом розуму практичного, оскільки вказує людині шлях та напрям обоження.

Автор доводить важливість та доцільність дослідження проблеми «Фаворського світла» в релігійно-філософській традиції православ'я (поряд з іншими можливими способами осмислення цієї проблеми: літургійному, мистецькому і т.д.) за такими пунктами: а) за природою; б) за проявленням; в) за преображенням. Саме цей спосіб становить наукову новизну нашої дисертації і є спробою розкриття сутності «Фаворського світла» через невіддільні один від одного і умовно виокремлені, його аспекти: а) як даність – за природою; б) як об'єктивне в суб'єктивному – за проявленням в людині; в) як суб'єктивне в об'єктивному – зміна, трансформація, обоження самої людини та, завдяки ній, всього Всесвіту в преображаючій дії божественного світла, через що власне і розкривається православний ідеал людини.

РОЗДІЛ 2. ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ

2.1. Вселенське православ'я та його український вимір

Релігія відіграє в суспільстві роль одного із смислоутворюючих, ціннісноутверджуючих чинників, тісно переплітаючись з усіма соціокультурними цінностями, нормами, звичаями, обрядами, традиціями того чи іншого народу, представлених у формах суспільної свідомості та духовного життя. Мораль та право, що визначають тип і спосіб соціальної взаємодії, містика і філософія, котрі встановлюють (в особливий спосіб) першосмисли буття, мистецтво, як духовно-практична діяльність по створенню і засвоєнню естетичних цінностей, і, певною мірою, навіть наука, як теоретико-практична діяльність по отриманню об'єктивних знань про світ та людину, є взаємопов'язаними з релігійними цінностями, принципами, ідеалами, нормами домінуючої в культурі релігійної традиції. Безсмертя душі, існування Бога та буття світу – глобальні смисложиттєві проблеми є також центральним стрижнем будь-якої релігії.

Саме релігія в унікальний та неповторний спосіб вирішує ці проблеми, породжуючи особливий тип духовності, що ґрунтується на вірі. Глобальність цих питань консолідує та об'єднує інші форми духовного життя в певну цілісність, презентує єдність духовного досвіду. Тому, на наш погляд, є правомірною думка, що релігія складає внутрішній зміст духовного життя як людини окремо, так і культури в цілому; саме вона є сутністю культури, тоді як культура здебільшого виражає релігію.

Форми релігійного життя являють собою досвід єднання з вищим началом – Богом. Відношення «конечне – Абсолютне»; «людина – Бог» покладає початок усвідомлення людиною власної сутності, визнання нею свого творчого, активного характеру самотворення та самовиповнення. Віруюча людина актуалізує власний творчий потенціал, реалізує здібності та задатки

(природжені та набуті) згідно з тією стратегією, яку пропонує релігійна традиція, згідно з тією аксіологічною моделлю, яку сповідує духовна практика цієї традиції. У такий спосіб релігія органічно включає людину в процес культуротворення через її самостворення.

Історичні перипетії зародження та розвитку християнства зумовили утворення трьох релігійних традицій: католицької, православної та протестантської. Зберігаючи у своїй назві спільне родове поняття – християнство, по своїм видовим ознакам ці течії є достатньо відмінними одна від іншої. Компаративіський аналіз цих гілок не входить до завдань нашого дослідження, тому зосередимо увагу на тих істотних рисах вселенського православ'я, які сприятимуть більш рельєфному усвідомленню містичної суті останнього, вдаючись у деяких випадках до виправданих порівнянь та паралелей з католицькою та протестантською традицією. Дослідження не має на меті довести зверхність, кращість чи більшу правильність православ'я, а лише визначити його характерні риси та оригінальну самотутність.

Відмінності між Східним та Західним християнством почали формуватись з розмежуванням патристики на східну та західну з притаманними їм специфічними рисами: теологічності, метафізичності, аскетичності, містичності, символічній екзегетиці Святого Письма на Сході, та психологічності, етичності, антропологічності, юридичності релігійного контексту на Заході. Ці особливості сприяли утворенню різних типів духовної чуйності чи симпатії, що знайшли відображення у всіх сферах релігійної свідомості, організації, культу та діяльності. Однак згадані відмінності не перешкоджали тривалий час цим релігійним типам виражати єдину віросповідну істину, доповнюючи один одного. «Оскільки розрив між Східною і Західною Церквами відбувся лише у середині XI століття, то все, що йому передувало, є спільним і неподільним скарбом обох, пізніше роз'єднаних частин.

Православна церква не була б тим, чим вона є, якби не мала святого Кипріяна, блаженного Августина, святого папи Григорія Двоєслова, так само,

як і Римо-Католицька церква не могла обійтись без святих Афанасія Великого, Василя Великого, Кирила Олександрійського», – вважає В. Лоський [156, с. 12].

Ми поділяємо думку проф. Сагана О. Н., який пропонує власну періодизацію розвитку православ'я та визнає хронологічним рубежем появи цього особливого напрямку християнства IV ст. [241, с. 37]. Уже в цей період кристалізується Нікео-Константинопольське віровчення, формується догматично-канонічний корпус православ'я, відбувається зміцнення та утвердження Константинополя, виокремлюються чотири східних патріархати: Константинопольський, Ієрусалимський, Антіохійський та Олександрійський, прослідковується відмінність сповідання християнства, подвижницької практики та духовного життя у християн Західної та Східної Римської імперії. Ця дистанція збільшувалася, а розкол поглиблювався до XIII ст.

Слід зауважити, що поступово підсилювалась конкурентна боротьба за першість між кафедрами Риму та Константинополя, який вже на другому Вселенському Соборі отримав визнання як другий за значенням центр християнства. Вже у 863 р. помісний собор у Римі проголосив анафему патріархові Константинопольському Фотію за те, що той взяв під свою юрисдикцію ново навернутих болгар, опікуватись якими прагнув римський престол. А у 867 р. відповідним актом патріарх Фотій відлучив від церкви папу Миколая I. Проте ці акти не мали серйозного резонансу в силу історично сформованого обмеженого внутрішньо церковного діалогу.

Юридичним оформленням розколу стали події що відбувались в XI, коли Константинопольський патріарх Михайло Керуларій у Константинополі закрив латинські церкви, а папа Лев IX вимагав визнати його головою церкви та претендував на підпорядкування Риму земель південної Італії, тоді як патріарх наполягав на збереженні пентархії та своїх територій. Останнім і невідворотнім фактом, що поглибив розкол та унеможливив подальше конструктивне спілкування між церквами, було захоплення та руйнування у 1204 р. хрестоносцями Константинополя. З цього періоду окремішність та самостійність православ'я як гілки християнства ні в кого не викликала сумніву.

У дослідженні ми оперуємо тим визначенням православ'я, що запропонував О. Саган: «Православ'я – це один з напрямів християнства, віросповідну основу якого становить Священне Письмо (Біблія, передусім Новий Заповіт) та Священний Переказ (рішення семи Вселенських та окремих Помісних Соборів, напрацювання визнаних Отців Церкви), який не допускає будь-яких змін (ні за змістом, ні за формою) у догматичному розвитку конфесії, який на основі явища етноконфесійного синкретизму набув значних особливостей (як щодо інших напрямів християнства, так і в середині конфесії) в канонічному, культовому, організаційному, обрядовому та мистецькому розвитку, що стало підґрунтям його існування у формі національних (диптихіальних та позадиптихіальних) Церков, першим за честю серед яких є Константинопольський патріархат» [241, с. 42].

За періодизацією О. Сагана захопленням Константинополя закінчується перший та починається другий період розвитку Вселенського православ'я, що тривав до захоплення у 1453 р. Константинополя турками-османами. (Звичайно, це не єдино можлива спроба осмислити та виділити етапи генези Східної Церкви, однак, на наш погляд, ця модель дозволяє відобразити найбільш важливі історичні віхи та зафіксувати істотні ознаки періодів, що виокремлюються).

Для цього часу характерним є формування організаційних принципів функціонування православ'я як церковної єдності помісних національних церков: Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Ієрусалимської із збереженням першості за честю за Константинопольською кафедрою. Відзначимо, що домінування Константинопольської кафедри в цей період було не лише номінальним, але й цілком реальним. Цей етап також знаменувався організаційним оформленням церков, що отримували відносну автономію: Грузинської, Сербської, Болгарської, Румунської, Руської тощо.

Поступово на зміну Константинополю (при збереженні формального домінування останнього) приходить новий могутній центр православ'я – Москва. Конкурентна боротьба за першість переходила з відверто відкритої до латентної фази, що звичайно ж позначалось на житті всіх помісних церков та

осередків православ'я. Така боротьба призводила до утворення диптихіальних та позадиптихіальних церков з кардинальною зміною ситуації з часом.

Зважаючи на ту обставину, що парадигмальною основою відносин між церквою та державою у практиці православ'я був цезаре-папізм, який набув свого канонічно-правового вираження у VI новелі кодекса Юстиніана у VI ст., стає зрозумілим вплив політичного чинника на сферу церковного життя [240]. Цим документом легітимізувалась вищість світського володаря над церковними ієрархами, та обов'язковість затвердження ним усіх церковних рішень та постанов.

Відтак, релігійні процеси далеко не завжди визначались внутрішньою логікою розвитку церкви як боголюдського організму, а відображали практичні інтереси тієї чи іншої імперії, де церква використовувалась як знаряддя держави. При цьому церква, здебільшого, щиро вірила в священність своєї етатистської місії. Тому становлення церковного права відбувалось під щільним контролем та цензом з боку імператора, що не могло не позначитись на його особливостях. До канонічного корпусу православ'я належать: 85 апостольських правил; канони Вселенських соборів; канони святих отців; канони помісних соборів; правила, встановлені константинопольським патріархом, постанови імператорів. Кодифікація правил та законів призвела до появи номоканонів: «Номоканону у 50 титулах» VI–VII ст., різних «Кормчих книг» тощо. «Номоканон у 14 титулах» або «Номоканон Фотія» на Константинопольському соборі у 920 р. приймається як загальнообов'язкове церковне право [241].

До речі, в сучасних диптихах автокефальних церков Константинопольського та Московського патріархатів теж немає ідентичності, в чому також читаються політичні преференції. Константинопольський диптих має таку послідовність: 1) Константинопольська; 2) Олександрійська; 3) Антіохійська; 4) Ієрусалимська; 5) Руська; 6) Сербська; 7) Румунська; 8) Болгарська; 9) Грузинська; 10) Кіпрська; 11) Еладська; 12) Польська; 13) Албанська; 14) Чехословацька.

А диптих Руської церкви наступну: 1) Константинопольська; 2) Олександрійська; 3) Антіохійська; 4) Ієрусалимська; 5) Руська; 6) Грузинська;

7) Сербська; 8) Румунська; 9) Болгарська; 10) Кіпрська; 11) Еладська; 12) Албанська; 13) Польська; 14) Чехословацька; 15) Американська.

Взагалі питання церковної юрисдикції, канонічності чи не канонічності діяльності релігійних організацій, диптихіального чи позадиптихіального їх статусу є справою тонкою і делікатною для науковця, який прагне до пізнання внутрішньої сутності певного віровчення, закономірностей розвитку конфесії, особливостей релігійного досвіду та духовної практики. Історичні перипетії демонструють складну діалектику внутрішньої церковної генези.

Так, проголошена за ініціативи сербського короля Стефана Душана у 1346 році автокефалія Сербської православної церкви на чолі з патріархом (ісихастом) Іоаникієм II Печським, не визнавалася з боку Константинополя 28 років, а патріарх Константинопольський Каліст I проголосив анафему засновникам автокефалії. Також суперечливим було питання щодо виникнення Московської, спочатку самоврядної митрополії у 1448 році, а потім і патріархії та канонічності приєднання Київської митрополії у 1686 році до її складу. Константинопольський патріархат 141 рік не визнавав легітимним вигнання митрополита Ісидора та самочинне висвячення на митрополита Іону в Московській митрополії. Складними та напруженими сьогодні є відносини між УПЦ (МП) з одного боку та УПЦ (КП), УАПЦ з іншого. Тож для нашого дослідження особливостей вселенського православ'я пріоритетним буде не стільки канонічний, легітимний статус тієї чи іншої православної церкви, скільки містична, догматична та літургійна їх спільність.

Отже, самоорганізація та подальший розвиток православ'я призвів до переходу від монополізму до утворення відкритої кількості рівноправних автокефальних помісних національних церков, що живуть у єдиному духовно-догматичному просторі. Ці церкви зберегли впродовж всієї історії не лише канонічне євхаристійне спілкування, соборну єдність, спільний містико-сотеріологічний стрижень, але й богословсько-філософський діалог, що мав своїм підґрунтям святоотцівську традицію: «...завжди сотеріологічний, догматичний переказ постав перед нами зовсім однорідним, незважаючи на багатство та різноманітність його досвіду, не дивлячись на різність епох та

культур, що ним охоплювались. Він – єдина духовна родина, у якій ми легко впізнаємо спорідненість її членів, хоча вони й віддалені один від одного і в часі і в просторі» [156, с. 13] – справедливо зауважує В. Лоський. За таких умов кристалізувався формат православної духовності з притаманними йому рисами: тріадоцентричністю, христоцентричністю, церковноцентричністю, соборністю, сотеріологічністю, літургійною свободою та містичністю.

Подальші періоди розвитку православ'я призвели до диференціації православного благочестя та релігійної психології, що назавжди визначили характер східного християнства та сформували його образ, стійкий щодо подальших історико-культурних трансформацій.

Подвижниця, преподобномучениця, дослідниця Марія (Скобцова) у статті «Типи релігійного життя» вичленовує наступні типи благочестя, що притаманні різним православним віруючим: 1) синодальний, 2) уставницький, 3) естетичний, 4) аскетичний, 5) євангельський. Ці типи, на думку авторки, мають як позитивні так і негативні модуси розвитку, та відображають специфічно православні інтенції богошанування, характеризують основні риси православної психології [254, с. 2–5]. Хоча вона зосереджує увагу переважно на проявах псевдо духовності, все ж установки, орієнтири, цінності та ідеали, що лежать в їхній основі, є амбівалентними в процесі своєї конкретної життєреалізації.

Серед таких рис варто виділити: для першого типу – патріотизм та відданість національній ідеї, що іноді досягає рівня філетизму та радикального цезаре-папізму. Для другого – святоотцівській традиціоналізм, консерватизм, фундаменталізм, конфесіоналізм, що часто межує із ксенофобією та культом букви, правил, ритуалів. Для третього – естетизм, здатність чуттєво переживати істину як красу на рівні сприйняття, представлену різними формами релігійного мистецтва та богослужіння, збереження та трансляція мистецьких канонів, елітаризм, що іноді проявляється у надмірній ідеалізованості, зверхності, відсутності чуттєвості до реального, нарцисизмі, егоцентризмі. Для четвертого – аскетичність, що набуває різної векторної спрямованості, в залежності від реалізації закладеного в ній релігійно-антропологічного ідеалу: від аскетичного зречення всього світу, заради збереження та спасіння своєї

душі (шлях, на якому навіть любов є засіб та аскетична вправа, а не самоціль) до аскетичного жертвовного служіння світові, в ім'я любові до ближнього як вищої цінності та перемоги над гріхом. Для п'ятого – ухристовління як протилежність уцерковлінню (підведенню життя під певний ритм храмового благочестя), при якому таємниця людиноспілкування стає таємницею Богоспілкування, а православ'я стає поза храмовою літургією у служінні Христові через людину [254, с. 12].

Якщо попередній аналіз стосувався переважно рівня релігійної психології у з'ясуванні типів благочестя та особливостей релігійного характеру, то наступні роздуми будуть присвячені дослідженню ціннісно-ідеологічного рівня. Християнство взагалі і православ'я зокрема ґрунтується, виражає і відстоює певний релігійно-антропологічний ідеал. Починаючи з апологетики та патристики, у яких питання ідеалу людини було концептуально осмислено Іренеєм, А. Олександрійським, В. Великим, Г. Назіанзіном, Г. Ниським, М. Сповідником та іншими, тема «ідеалу людини» стає наскрізним принципом системи православної свідомості.

Під православним ідеалом людини ми розуміємо зразок людської досконалості, категорію, що відображає спрямованість волі людини, ідеальну модель особистісного розвитку, вищу мету прагнень та устремлінь певної особи, групи осіб, людства в цілому. Він полягає в єднанні подвижника з Ісусом Христом, внутрішньому преображенні тварної природи людини та обоженні. У такий спосіб віруючий прилучається до буття Пресвятої трійці в особі Ісуса Христа, проте не сутнісно, а енергійно, як Бог за благодаттю. В православ'ї людина постає як духовно-фізична істота, котра здатна, через єднання з Богом у особі Ісуса Христа, подолати наявну гріховність, як актуальну так і потенційну, не лише у духовно-душевному вимірі, але й преобразитись тілесно (свідченням чому є нетлінні мощі святих), стати іпостасним центром буття, реабілітувати тілесність, фізичність, тварність як таку.

Оскільки акт творіння Богом світу відбувається через посередництво енергій-волінь, що є ще однією відмінною ознакою православного віровчення, то світ перестає розумітися як причина зла. Енергії-воління є ідеями,

ентелехіями, смислами, сутнісними формами конкретних речей, явищ та процесів, через які сам Бог знаходиться у світі, хоча й поза сутністю. Саме людина, яка відродила у собі богообразність та богоподібність, стає співтворцем Бога у відновленні енергійної, благої сутності буття, пошкодженого гріхом. «Створена за образом Божим людина є істотою особистісною, вона – особистість, яка не повинна визначатись своєю природою, але сама може перетворювати природу, уподібнюючи її своєму Божественному Первообразу» [156, с. 126], – зазначає В. Лоський. Тому персональне спасіння в духовній традиції східної церкви не можливе без соборного вселенського обоження, коли Бог буде «все у всьому», активною дієвою причиною якого є душа віруючого, що синергійно взаємодіє із волею Божественною.

У такому світлі стає більш зрозумілим характерне для православ'я шанобливе ставлення до інституту чернецтва, зокрема анахоретів, схимників, затворників, старців. Вмирання для світу схимонахів, відтак, не означає егоїзму, а швидше зречення гріха, та особлива форма піклування про світ, братів у Христі, новонавернених, іновірців і навіть безбожників.

Таке сприйняття вселенського православ'я характерне не лише для його adeptів та послідовників. Папа Іоан Павло II у своїй знаковій енцикліці «Світло Сходу» серед інших істотних рис православної духовності справедливо виділяв ті, які визначили обличчя вселенського православ'я в палітрі релігій світу та суттєво вплинули на розвиток католицької традиції і увійшли у католицьку свідомість: православна ікона, літургійний спів, есхатологізм, холізм, ідеал обоження та аскетична традиція [99, с. 38].

Варто зазначити, що багато дослідників, зокрема М. Бердяєв, П. Флоренський, О. Саган та інші наголошують, що відмінною ознакою православної духовності є не стільки ортодоксія вчення, скільки ортодоксія життя. «Православ'я показується, але не доказується. От чому, для всякого бажаючого зрозуміти православ'я, є тільки один спосіб – прямий досвід православ'я» [279, с. 126], – пише П. Флоренський. Така особливість вказує на єдність та нерозривність теоретичного та практичного, психологічного та

ідеологічного у процесі внутрішнього преображення людини на шляху обоження у релігійному досвіді православ'я.

Важливо, що Володимира, при виборі ним релігії для запровадження у Русі, переконали не скільки логічні пояснення й обґрунтування, стільки етико-естетична привабливість та життєва цілісність християнства візантійського зразка. Нестор Літописець так описує враження делегатів та звіт послів перед князем у «Повісті минулих літ»: «Ходили до болгар, дивились як вони моляться в храмі, тобто в мечеті: стоять там без пояса, зробивши уклін, сядуть і дивляться туди й сюди, як скаженні і немає у них веселоців, але тільки журба й смрад великий. Не добрий закон їхній. Й прийшли ми до німців, й бачили в храмах у них різну службу, але краси не бачили ніякої. І прийшли ми в грецьку землю, і ввели нас туди, де служать вони Богові своєму. І не знали ми: на небі, чи на землі ми, бо на землі такого видовища й краси такої немає і не знаємо як розповісти про це. Знаємо тільки те, що перебуває там Бог з людьми...» [223, с. 23]. Ця промова стала визначальною у виборі князя. В історії світового православ'я з цього моменту почалася писатися нова сторінка, пов'язана з долею східних слов'ян взагалі та українського народу зокрема. Розпочався новий вимір православ'я – українське православ'я.

Етнічні групи і народності, які населяли територію сучасної України ще до великого переселення народів, були знайомі з християнським віровченням задовго до Володимирового хрещення. Так, Є. Кесарійський, Є. Кіпрський, Є. Ліонський, І. Римський, Софроній, Д. Тірський, а також давньоруські літописи, зокрема «Повість минулих літ», історики церкви Макарій (Булгаков) та Філарет (Гумілевський) свідчать на користь «Андрієвої легенди», згідно з якою апостол Андрій відвідав «гори Київські», де встановив хрест і передрік майбутнє духовне процвітання нової віри на цьому місці. Є. Ієронім, І. Златоуст, Є. Констанцький, А. Олександрійський, Оріген, Тертуліан відносять до новонавернених народів скіфів, сарматів, готів. Ф. Кірський Созомен, Сократ, Філосторгій розповідають про визнання християнства остроготами в Причорномор'ї державною релігією. Ю. Кулаковський в праці «Минуле Тавриди» та В. Гайдукевич у роботі «Боспорське царство», як

зазначає М. Брайчевський, доводять, що християнство приходить на Боспор з Малої Азії ще задовго до 325 р. [28, с. 178–183]. Сучасні дослідники П. Діатроптов, Н. Болгов, В. Зубар, Є. Ніколаєва, А. Хворостяний, як наголошує О. Зінько [91, с. 8–15], встановлюють таку періодизацію утвердження християнства в Криму та Північному Причорномор'ї: а) друга половина III ст. – час вторгнення германських племен на територію Боспорської держави та утворення перших християнських громад; б) початок IV ст. – друга половина V ст. – самостійне функціонування Боспорської єпархії; в) з другої половини V ст. – християнство є державною релігією на Боспорі. В цей період складаються та активно розвиваються торгівельно-культурні стосунки Боспорської держави з її північними сусідами – слов'янами.

Після того, як під натиском аварів було зруйновано Антське об'єднання племен, в VII ст. починає формуватись нове політичне утворення східнослов'янських племен – Русь. Заснування Русі пов'язано з діяльністю реальної історичної постаті – Кия, на чому наголошує М. Брайчевський [28, с. 185–187]. Цієї гіпотези дотримуються також М. Каргер, Д. Мілеєв, Т. Мовчановський, Б. Рибakov, П. Толочко, Ф. Успенський. У таких писемних джерелах як «Історія Тарона» VIII ст. вірменських авторів З. Глака та І. Мамиконяна, візантійському тексті «Чудеса Димитрія Солунського», в творах Ф. Ісповідника, Нікіфора, Іоана з Нікіу також знаходимо відомості стосовно слов'янського походження Кия, його виховання при візантійському дворі, прийняття ним християнства та особистих дружніх стосунків з візантійським імператором Іраклієм [там само, с. 190–193].

На питання, коли саме Русь стає християнською державою, проливають світло відомості щодо першого Аскольдового хрещення. Б. Рибakov, посилаючись на енцикліку патріарха Фотія, свідчення імператора К. Багрянородного, Ніконовський літопис, праці В. Татищева твердив, що вже за Аскольда існувала руська митрополія, яка відігравала велику роль в культурно-політичному житті Київської Русі. За свідченнями представників візантійської і грецької історіографії, які наводить Б. Рибakov, християнський світ кінця IX – початку X ст. будував стосунки з Руссю як з християнською

державою [238, с. 45–67]. Арабські джерела теж ідентифікують Русь з християнською Ойкуменою. Такі відомості містяться в працях сучасників Аскольда: Ібн-Хордадбега, ал-Масуді, ал-Біруні, ал-Марвазі. На особливу увагу заслуговує Густинський літопис у якому подаються відомості про етапи хрещення Русі, лише третім з яких було Аскольдове хрещення [там само, с. 34]. Із зміною династій на київському престолі, змінюється й відношення до християнства (мова йде про антихристиянський терор Олега), але ненадовго. Беззаперечним фактом є хрещення княгині Ольги. А Є. Голубинський, В. Ламанський, Г. Острогорський, Ф. Успенський, обстоюють думку про хрещення князівського подружжя, себто не лише княгині, а також і князя Ігоря та роблять припущення про здійснення цього акту не під час Константинопольського візиту, а безпосередньо в Києві. В цей період поширюється храмобудування, про що йдеться в Тверському літописі і в київському Синописі. Отже, Володимирове хрещення не можна вважати раптовим одноактним і тотальним впровадженням начебто нової релігії на Русі [там само, с. 98].

Досить складним є питання щодо діяльності християнських просвітників Кирила та Мефодія та створення ними слов'янської абетки. Проблема походження і еволюції східнослов'янської писемності ще й досі лишається відкритою. М. Брайчевський виводив слов'янське письмо з двох джерел: з древнього русько-хазарського письма на основі рунічного алфавіту та грецької писемності. Він запропонував наступну періодизацію: аналіз культури Причорномор'я, зокрема так званих «сарматських знаків», дозволив виділити перший – ієрогліфічний етап. Матеріали черняхівської культури дають підстави виокремити етап другий – застосування фонетичного письма з використанням грецької та латинської графіки. Третій період пов'язаний з існуванням докириличної Софійської абетки, яка започатковує суто слов'янське письмо, хоча мала грецьку основу [28, с. 23]. О. Дугін, І. Огієнко, Д. Федоренко відстоювали думку про запозичення або використання Кирилом руської абетки при складанні глаголиці, а в «Сказанії про грамоту руську» знаходимо підтвердження цього припущення, про що пише В. Оргіш [206, с. 56].

Дешифровка американцем болгарського походження Дж. Стойкою пам'ятки української дохристиянської мови та писемності «Послання оріян хозарам», відомої ще як «Рукопис Войнич» та критичний аналіз «Велесової книги» суттєво змінюють традиційні уявлення щодо слов'янської писемності. Йдеться про існування (ще в I тисячолітті до н.е.) давньослав'янського алфавіту дуже схожого на перший з відомих у світі – ханаанський. Серед дослідників, що обґрунтовують це припущення можна назвати С. Наливайка [192], В. Паїка [212], Л. Силенка [249–250], В. Шаяна [290–291] та багатьох інших. Відтак, безпідставними є твердження деяких науковців, згідно з якими саме Володимирова християнізація Русі є переходом від дикунства до цивілізації, та цінностей християнської культури.

На думку О. Сагана власне про українське православ'я можна говорити вже починаючи з XII ст. В цей час проявляються самобутні риси українського православ'я, серед яких прогресуючий демократизм, поєднаний з виборною основою заміщення всіх церковних посад, і тісно пов'язана з цим моральність церкви, а в канонах святих з'являються руські подвижники [241, с. 93]. Насправді православ'я, майже від початку свого існування на Україні в якості визнаного віросповідання, було тісно пов'язане з процесами етно- та культуротворення. Богослужіння проводились, як правило, рідною для українців мовою. Спочатку старослов'янською, з специфічною українською вимовою, а вже в XVI ст., під впливом загальноєвропейського руху Реформації, живою народною мовою, що забезпечувало взаємопроникнення сакральної та народної мови.

Здійснювався переклад богослужбової та богословської літератури на українську мову (наприклад: переклад рідною мовою Остромирового Євангелія в 1056 р. та Київського Євангелія в 1092 р., Пересопницького Євангелія в 1556 р. та Крехівського апостола в 1560 р.). У 1581 р. з'являється перша надрукована в Острозі в повному обсязі Біблія. А, як відомо, саме мова є основою самоідентифікації будь-якої нації та джерелом її самосвідомості – мова є оселею буття. Православ'я зберігало тісний зв'язок також з національною філософією, мистецтвом, архітектурою, музикою, співом, книгодрукарством, не

протиставляючись автохтонній культурі, яка збереглась в цих формах мистецтва, а органічно поєднуючись з нею [121, с. 87].

Формування етноконфесійної специфіки та розвиток державності безпосередньо пов'язані з догматичним розумінням церкви та її автономності в богослов'ї християнської церкви східного зразка. Вселенська православна церква представлена як єдність в багатоманітності національних церков, що визначається 34 апостольським правилом. Кожна автономна православна церква, відтворюючи свою вселенськість, універсальність та єдність не виключає, а навпаки, спирається на своєрідне етнокультурне підґрунтя, не нівелює, а підносить його значення. Православ'я ніколи не протиставляло національним культурам таку культуру, яку можна було б назвати специфічно православною. Відстоюючи цінність і єдність віри, православ'я, накладається на певну культурну основу, приймає її та глибоко засвоює.

Саме тому власна інтерпретація християнства (національна) в православній церкві стає синонімом життя народу. Загальна універсальна гармонійність усіх помісних церков діалектичним чином розкривається через свою окремішність, унікальність, неповторність, втілену в національний колорит, традиції, обрядовість, звичаї. Будучи тісно переплетеним з історією, культурою, звичаями, традиціями українців, православ'я виступає ґрунтом самосвідомості та самоідентифікації нації. «Механізм формування етноконфесійної специфіки культури полягає у взаємодії культового комплексу якоїсь релігії з культурно-побутовими особливостями того народу, з яким вона історично пов'язана» [121, с. 39], – зазначається в колективній монографії за редакцією А. Колодного. Продовжуючи цю думку можна сказати, що абсолютні цінності релігії опосередковано, символічно виражаються в побуті, звичаях, обрядах, нормах поведінки, а тому сприяють збереженню та зміцненню культурного каркасу тієї чи іншої нації, етносу, тощо. Відтак, культурна своєрідність та самобутність виступає джерелом та основою трансцендентної єдності людини і Бога.

З іншого боку, християнські вірування і уявлення глибоко формували етнічну народно-побутову культуру, фольклор, заговірну обрядовість, пісенну

творчість, мораль. І. Огієнко справедливо вважав, що все специфічно національне створене національною церквою, яка і є душею народу [203, с. 69]. На початку доби експансії російського самодержавства та винищення української самобутності саме українське православ'я, слугувало засобом консолідації, єднання, самоідентифікації української нації. Лише воно з своєю специфічною визначеністю і характеристиками, відмінними від російського – демократичністю, соборноправністю, побутовістю, євангелізмом, паулізмом, віротерпимістю ставало вмістилищем національної ідеї. Саме конфесійна приналежність передбачала етноконфесійну окремішність. Тому саме церква була мало не єдиною інституцією, де духовно можна було відчувати себе українцем, молитись «своєму» Богу.

Сильність та сталість богословських та літургічних традицій в українському православ'ї пояснюється тією обставиною, що Українська митрополія (Київська) майже до XVIII ст. займала домінуюче положення у відношенні до московської (яка визнається вселенським православ'ям лише з 1589 р.) і була, так званою, «законодавицею мод». Так Стефан та Лаврентій Зизанії одними з перших викладають у катахезисах 1596 р. та 1627 р. догматичну систему православної віри. А «Ісповідання віри» – катахезис П. Могили 1640 р. був найпопулярнішим виданням для православного сходу взагалі і Москви зокрема аж до 1867 р., коли з'являється конкурентно спроможна література.

Слушним було видання Московської Біблії в 1663 р., яка за суттю була передруком Біблії Острозької. Церковний спів та проповідь теж були успадковані російською церквою від української. До нашого часу єдине слово в російській мові, яке вимовляється з українським глухим «г» – слово «Бог». Будучи тривалий час взірцем для російського православ'я, українська церква не поривала зв'язки з духовно-культурним розвитком Європи, а відтак брала на себе просвітницькі функції – Острозька академія, Львівський університет, братства, Києво-Могилянська академія і т.п. Світські науки в Україні не зазнавали такого жорсткого впливу з боку церкви, як у Росії. Розвивалось вільнодумство, що було стимульоване теологічними та богословськими питаннями.

Отже, є всі підстави говорити про унікальну самотність і, разом з тим, вселенськість українського православ'я. Є. Харківченко, з поглядами якого ми солідаризуємося, у монографії «Софійність київського християнства» справедливо відрізняє українське (київське) християнство як від Західного католицького християнства Європи, так і Східного християнства Візантії та Росії. Софійний, який варто відрізняти від софіологічного, як такого, що заперечує ортодоксальне тлумачення триєдності Бога, характер української православної духовності ґрунтувався на синтезі дохристиянських міфолого-релігійних уявлень та кирило-мефодіївської традиції, гармонізації теоцентризму та антропоцентризму, обґрунтуванні ідеї обоження [284, с. 45]. Цей характер зумовлював інтуїтивну, екзистенційну, кордоцентричну релігійність українців, яка має і в наш час послугувати «архімедовою точкою опори» на теперішньому етапі генези духовності українського народу.

У попередньому розділі зазначено, що ісихазм нами розуміється не просто як метод аскетичної практики, який має за мету богоспількування та є характерною для подвижників східного християнства. Він передбачає використання ряду психосоматичних прийомів: постійного творення Ісусової молитви, зведення розуму в серце, концентрації уваги на диханні та певних частинах тіла, візуалізації енергійних проявів.

Тобто, ісихазм розглядається нами не тільки як шлях, ціль та ідеал чернечого усамітненого життя зорієнтованого на творення молитовної справи, не лише як паламізм, який виступив формою богословської рефлексії духовного досвіду православ'я, а швидше як базовий архетип усієї православної традиції та, разом з тим, найвищий її прояв, парадигма життєреалізації уцерковлених та ухрестовлених віруючих. Водночас із поширенням Візантійського християнства на східнослов'янських землях у X–XIII ст. знаходять своє вираження і традиційні форми чернечого подвигу: келіотство, кіновіотство з притаманними їм класичною аскетикою та містикою ранньохристиянської доби.

Типовими зразками печерних монастирів є Києво-Печерський, Гнилецький (кінець XI–XVI ст. скит Києво-Печерської Лаври), Зарубський, ченцем якого

був К. Смолятич (точний час заснування невідомий), Видубицький (друга половина XI–XVIII ст.), Звіринецький (XII–XVII ст.), Кирилівський (XI–XIV ст.), Микільський (XIII–XV ст.), Щекавицький (засновано у XIII ст.). Агіографічні твори та патерики містять відомості про фундаторів київського чернецтва А. Печерського та його учнів: Ісаакія, єпископа новгородського Микиту, Ф. Печерського, Лаврентія, І. Багатостраждального та інших, як таких, що удостоювалися споглядання світла божественного – «Фаворського» та передавали цей благодатний досвід братії. Яскравими апологетами ісихастської практики в українській релігійній культурі стали схимонахи та затворники.

Хоча молитовне самозаглиблення та досягнення священної безмовності не стимулювало розвиток літературної спадщини, однак у період Київської Русі знаходилися мислителі, які обґрунтовували, у дусі апофатичної традиції богословствування, спосіб безпосереднього єднання людини та Бога – обожнення. Подвижники Іларіон, К. Смолятич, особливо К. Туровський, формували християнську установку – прийняття світу, що пронизаний премудрістю Божою, а не остаточну відмову від нього. Саме в цьому Київське християнство значно розширює ісихастські рецепції та передбачає енергійність створеного буття, на відміну від візантійської моделі християнства.

Ісихастське відродження у Візантії XIII–XIV ст., яке було пов'язане з іменами Г. Синаїта, Г. Палами, М. Кавасіли та заклало підґрунтя формування теоретичного напрямку в ісихазмі, співпало із складними і болісними процесами на території сучасної України: втратою державності, міжусобним та міжконфесійним розбратом, перебуванням українських земель у складі сусідніх держав та Золотої Орди тощо. Однак українське православ'я не лишалось осторонь загальноцерковних процесів та представляло власну реакцію та рефлексію тих питань, які турбували світове православ'я.

Так, митрополит Київський і Литовський Роман зайняв кафедру завдячуючи старанням князя Ольгерда, а особливо учня Г. Синаїта патріарха Болгарської православної церкви Ф. Тирнівського. Хоча митрополитові Роману віддатись організаційній та душепастирській діяльності перешкождали амбіції і

зазіхання московських кліриків, проте він неухильно сповідував ісихастські ідеї, цінності та ідеали серед ченців, священнослужителів, прихожан.

У 1375 р. серед ієрархів українського православ'я з'являється нова потужна фігура – митроп. К. Цамбалюк, що був висвячений за ініціативи литовських князів у митрополита патріархом константинопольським Філофеєм Коккінакі, котрий був прибічником партії ісихастів. Митроп. Кипріян пропагував та поширював ісихазм в українському православ'ї. Він зберігав тісний зв'язок з насельниками Лаври, згуртував однодумців та розпочав широку просвітницьку, перекладацьку та літературну діяльність у підтримку ісихастської партії.

Зокрема, за його безпосередньої участі східнослов'янський православний світ ознайомився з літературною спадщиною І. Лествичника, Д. Ареопігита, С. Нового Богослова, М. Сповідника та полемічних творів паламітів. Продовжувачем і наступником митрополита у цій справі став його племінник Г. Цамблак. Він певний час перебував на Афоні, а відтак останні перипетії ісихастських суперечок стали відомі вірянам з перших вуст. Незважаючи на складний кар'єрний шлях подвижника у його особі маємо справу із справжнім поборником православ'я та сповідувачем цінностей східного християнства.

І. Борецький, І. Борискович, П. Величковський, Віталій з Дубна, І. Вишенський, І. Копинський, Й. Княгиницький (засновник Манявського скиту), П. Могила, К. Транквіліон-Ставровецький та інші стали прикладами ченців та духівництва, які являли ідеал аскетичного подвигу і служіння інтересам своєї батьківщини та кристалізували і втілювали український варіант прочитання ісихастської традиції. Зокрема, митроп. І. Копинський у праці «Алфавіт духовний» обстоює ідею взаємного доповнення апофатики катафатикою у справі самопізнання та Богопізнання, адже хто пізнав істинно себе, той пізнав Бога, а хто пізнав Бога, той пізнав себе, поєднався з Богом.

Така метода самозаглиблення та духовного просвітлення передбачає розвиток моральних добродітностей, через зречення гріха у покайнні, виконання служіння ближньому у благодіянні та праці, пізнання Бога та єднання з ним у практиці «умного діяння». Близькі ідеї, на думку

І. Огородника, зустрічаємо в праці «Діоптра» Віталія з Дубна [204]. К. Транквіліон-Ставровецький у своєму вченні про чотири світи виправдовує ідею благості створеного Богом світу, за винятком тієї частини світу, який утворився у наслідок співдії гріха людини та волі диявола. Архімандрит Єлецького монастиря наголошує на необхідності містичної інтуїції як головному органі пізнання світу Божественного та споглядання «Фаворського світла». Й. Княгиницький, що виступив критиком праці Кирила «Зерцало богословія» за не традиційне тлумачення сходження Святого Духу, наголошував на необхідності відродження внутрішньої людини як образу та подоби Божої через дисциплінування волі виконанням божих заповідей, знаходженням божих істин у Святому Письмі, через подвижницьке життя, молитовну практику та самопізнання. Ідеалом духовної досконалості він вважає чернече життя зорієнтоване на уподібнення людини Богу.

Ісихастські ідеї богопізнання знаходимо у творчості близького друга та однодумця Й. Княгиницького – І. Вишенського. Дослідник його творчої спадщини П. Кралюк зазначає, що І. Вишенський, разом з Г. Паламою, вважає містичне споглядання шляхом до єднання з Богом. Не заперечуючи можливостей пізнання матеріального світу І. Вишенський вказує на обмеженість розуму, на відносність людських істин.

Головною метою для нього було досягнення божественної істини шляхом містичного екстазу, що є вершиною мудрості і блага. Людський розум і містичне осяяння, під час якого людина зливається з божеством, власне раціональне та містично-інтуїтивне співвідносяться у поглядах І. Вишенського як нижчий та вищий ступені пізнання [130, с. 39–40]. Близькими до традиціоналізму Й. Княгиницького та І. Вишенського були погляди І. Борисковича. Йому, ймовірно, належить праця «Совітованія о благочесті». Він обстоює думку про благість світу, необхідність соборного спасіння та зосередженості на соціальному служінні, адже світ, радше, арена змагань між правдивою вірою та відступами від неї, єресеями. Щоб виграти цю боротьбу, необхідно вдосконалюватися – не лише в плані індивідуальному, а й колективному. Таке просвітництво ігнорувало «втечу від світу», концентрувало

увагу на проблемах життя. П. Величковський, перекладач і укладач «Добролюбія» наголошував на необхідності творення внутрішньої «Ісусової молитви». Він диференціює рівні «умного діяння»: діяльнісний та споглядальний. Перший рівень вимагає морально-аскетичного вдосконалення, а другий передбачає преображення людини в Бога за благодаттю.

Відтак, українська інтерпретація ісихазму, яка увібрала в себе ключові етноментальні риси національного світогляду, трактує його як мету життя християнина, як цілісний шлях духовного сходження, що містить діяльне подвижництво та благодатне споглядання. Першим кроком у досягненні обоження є боротьба з гріховними пристрастями за допомогою аскетичної практики. Наступним етапом – культивування добродішностей, самовідданне служіння ближнім у християнській любові. Вищим моментом цього шляху українські подвижники проголошують досягнення містичного споглядання нетварного божественного світла, єднання з Божеством.

Містична кардіогносія, реабілітація екзистенційно-персоналістичного модусу буття людини, визнання цінності тілесного начала, як умови виключного положення людини у світі, розуміння любові як пізнавального принципу, включеність пізнання у відношення людини до Бога (власне у буття людини) Г. Сковороди та П. Юркевича, або їх «філософія серця», стали органічним продовженням та філософською рефлексією ісихастсько-софійної києвохристиянської традиції, що передувала і зумовлювала відродження ісихастської проблематики у філософській та богословській думці Росії XIX–XX ст. та власне зумовила появу теоретичного напрямку, що філософськими методами досліджував ісихазм.

Зокрема, вчення Г. Сковороди та П. Юркевича справили безпосередній вплив на становлення філософії всеєдності В. Соловйова, містичного інтуїтивізму М. Лоського, онтологічної гносеології М. Бердяєва, С. Франка, софіології П. Флоренського, С. Булгакова, О. Лосєва у російській філософії, а також представників школи «київського гуманізму» – В. Зеньковського, Л. Шестова, М. Бердяєва. Це питання було ґрунтовно осмислене Є. Харьковщеником у

дисертаційному дослідженні «Софійність київського християнства як релігійно-філософський та етнонаціональний феномен» [284].

Отже, ісихастські ідеї в українському православ'ї формують унікальний містичний досвід переживання та осмислення «Фаворського світла», представлений подвижницьким життям та творчістю низки українських видатних дослідників: митроп. Іларіона, митроп. К. Смолятича, К. Туровського, І. Копинського, І. Вишенського, Й. Княгиницького, І. Борисковича, Й. Борецького, П. Величковського, Г. Сковороди та інших, а відтак, імпліцитно формують особливий ісихастсько-православний ідеал людини.

Зауважимо, що проблема юрисдикції православної діаспори та позадиптихціальних церков є головною проблемою світового православ'я на сучасному етапі його розвитку. Сьогодні в Україні спостерігаємо конфронтацію етнорозвиваючих та етноуніфікуючих тенденцій православної церкви в історії українського народу та державності у вигляді конфронтацій та протистояння УПЦ Київського патріархату, автокефалів, УГКЦ, з одного боку, та УПЦ Московського патріархату, з іншого. У згорнутому (сконцентрованому) вигляді історичні колізії виразились у конфлікті церков національної та денационалізуючої. Слід зауважити, що специфічні ознаки московської (руської) православної церкви почали виділятися з часу діяльності митрополита Петра (? – 1326), канонізованого руською православною церквою як святителя. Саме він, за наполяганням І. Калити, переніс митрополичу кафедру з Володимира-на-Клязьмі до Москви.

Благословіння митрополитом переслідування та вбивства І. Калитою князя О.М. Тверського, винищення слов'янського населення в угоду татаро-монголам, загравання перед ординськими завойовниками (зокрема ханом Узбеком), дещо пізніше розробка та втілення в життя «іосифлянами» теорії теократичного абсолютизму назавжди визначили руську етатиську модель цезаре-папських відносин істотно відмінних як від візантійської симфонії влад, так і від української моделі взаємин між державою та церквою. Церква, як соціальний інститут, стала в Росії слухняним знаряддям політичної волі правителів.

Яскравим підтвердженням цьому є проведення ніконовських реформ та розпалювання внутрішнього церковного розколу, віддане служіння Московської Патріархії царській, пізніше – радянській, а тепер путінській владі, коли шовіністична ідеологія «руського мира» освячується ідеалами Святої Русі, про що докладно пише в своєму монографічному дослідженні М. Кітов [116]. Тому ключовим завданням державної політики, щодо релігійного життя та духовного клімату в Україні, є стимулювання розвитку екуменічних, консолідуючих тенденцій, міжцерковного діалогу, віротерпимості; ініціювання та сприяння з боку влади утворенню єдиної помісної національної церкви та вирішенню внутрішньоцерковної кризи українського православ'я.

Такий підхід дозволить вирішити ряд суттєвих проблем релігійного життя України: примирення та об'єднання духовно близьких церков в єдину помісну церкву, підвищення авторитету традиційних церков, диференціація релігійних організацій в просторі суспільних інституцій, визначення державних пріоритетів, що не дозволить розповсюдженню псевдо-релігійних сект та напрямків, зорієнтує громадськість в панорамі релігійного життя, об'єктивно, а не упереджено конфесійною приналежністю. Відтак, тенденції до об'єктивної експертної оцінки та ідеологічної підтримки традиційних церков мають існувати паралельно, але, на наш погляд, з домінуванням першої. Це дасть змогу не заангажовано оцінювати картину релігійного життя і в процесі державного творення та відродження національної самобутності йти в ногу з тими церквами, які цьому сприяють.

Отже, нами досліджено унікальну своєрідність українського православ'я, виокремлено його містико-ісихаський стрижень та обґрунтовано невіддільність його долі від долі Вселенського православ'я. Водночас відстежена містична, догматична та літургійна спільність національних церков, сповідування ними єдиних основ, принципів, цінностей та ідеалів православної віри.

Тому дослідження в III розділі «Фаворського світла» як смислообразу ідеалу людини в релігійно-містичній традиції православ'я передбачає звернення до спільного для вселенської церкви безцінного досвіду містичного подвижництва, актуального для кожної помісної автокефальної церкви. Такий

ракурс дослідження дозволить більш рельєфно відобразити: природу; спосіб проявлення у людині «Фаворського світла»; зміну, трансформацію, перетворення самого віруючого у «Фаворському світлі» у напрямку обоження та, зрештою, розкрити смислообраз православного ідеалу людини.

Оскільки вселенське православ'я взагалі та українське зокрема, містить в своїй основі потужний містичний заряд, та, разом з тим, ґрунтується на патристичному (святоотцівському) богослов'ї, а також в духовних практиках Богошування використовує катафатичні та апофатичні способи Богопізнання, то для розуміння унікальної специфічності східного християнства, на наш погляд, варто більш докладно зупинитись на цих його особливостях.

2.2. Умови смислообразності «Фаворського світла» в релігійному досвіді православ'я

Для більш ретельного дослідження вчення православної церкви, встановлення ролі та значення у ньому смислообразу «Фаворського світла», необхідно визначити вихідні установки православного світобачення, специфіку світорозуміння, відстежити філософсько-догматичну своєрідність православ'я як духовного феномена. Першим кроком на цьому шляху буде розкриття характерної для православного віросповідання єдності містики та догматики.

Співвідношення містики та догматики, емоційно-вольової сфери та мислення, раціонального та ірраціонального в усі часи являлось стрижнем багатьох філософських, теологічних, містичних та релігійних систем і концепцій. Проте єдиної згоди у цих питаннях не було досягнуто через невичерпність та складність самої проблеми, яка торкається таких глибин людської екзистенції, які навряд чи колись можуть бути пояснені чи описані, в межах скінченного людського існування.

В силу умов виховання або внутрішньої симпатії до тієї чи іншої релігійної традиції, віруючий віднаходить ідентичність власного досвіду віри з певною релігійно-догматичною системою як однією з можливих

загальноприйнятих форм об'єктивного та соціально значущого його вираження. Духовне життя взагалі може бути предметом рефлексії лише за умов певного об'єктивування в церковному переказі та богослов'ї. Це єдині форми зовнішнього вираження досвіду таємниць віри. Гарантом об'єктивності та аутентичності цих свідчень є соборний, колективний досвід релігійної організації, у нашому випадку церкви як Містичного Тіла Христа.

Догматичне вчення церкви, її культова практика, організація, обрядовість, церковний переказ взагалі – постають встановленими церквою віхами на шляху до богопізнання, в той час як переказ містичний, безпосередньо і є досвід віри. Тому неможливо зрозуміти зовнішні форми вираження релігії без внутрішнього досвіду і не можна мати повноту та завершеність досвіду, не маючи адекватної форми його закріплення, вираження, трансляції, передачі. Вже починаючи з фідеїзму Татіана в період апологетики, виникає ідея антагоністичності зовнішніх і внутрішніх аспектів релігійного життя, яка набуває завершених рис в період Реформації та Просвітництва (Ж.-Ж. Русо, Вольтер), німецького ідеалізму (І. Кант, Г. Гегель) та новітньої філософії (С. К'єркегор, А. Бергсон).

Тенденції до розрізнення містики та догматики, внутрішнього та зовнішнього щільно увійшли в релігійний та науковий світогляд. Представлені вони і в російській філософсько-релігійній традиції – в поглядах В. Розанова, В. Соловйова, Л. Шестова і т. д., а також позицією мислителів марксистського спрямування: С. Анісімова, Г. Плеханова, С. Сказкіна та інших. Такий стан справ призводить до потреби в уточненні особливостей саме православного вирішення цієї проблеми.

Східний варіант християнства, на відміну від раціоналізацій Заходу, розглядає людину в процесі обоження у всій її повноті. Не лише сутність чи існування, духовне чи фізичне зазнає трансформацій в богоспілкуванні, а вся людина як мікрокосм, потенційно рівнопотужний макрокосму в своїй цілісності, єдності й довершеності. Тому варто відстежити процесуальну динаміку богопізнання в релігійному житті. Перш за все, потрібно дослідити взаємозв'язок практичного та теоретичного, об'єктивного та суб'єктивного, церковного переказу та індивідуального містичного досвіду, щоб зрозуміти

особливості сприйняття та переживання «Фаворського світла» як містичного преображення людини та Всесвіту християнином та збагнути специфіку теоретичного вираження цієї проблеми у богослов'ї та релігійній філософії.

Інститут церкви розуміється отцями церкви, як єдність Боголюдського життя. Але якщо божественна її основа незмінна в своїй повноті і самототожності і навіть апофатично невимовна, внаслідок своєї абсолютності, то суто людська її складова живе і розвивається у часі, але виявляє і реалізує надісторичний зміст – незмінну істину Христову. В певний історичний період релігійна свідомість може відрізнятись специфікою сприйняття та відображення Божественної істини в особливій соціокультурній ситуації, що стає умовою формування святого Переказу.

Тому будь-які нові доповнення до Переказу є самодостатніми і самоцінними, на них не поширюється загальноісторичний релятивізм. Увесь святий Переказ складається з відносно-абсолютних, історично обумовлених істин єдиного життя Церкви. Тому він має бути історично охоплений у своєму виявленні та ідентифікований із середини у своїй єдності. Ця єдність церковного Переказу витікає із самототожності церкви. Переказ є зовнішнє феноменальне вираження внутрішньої ноуменальної єдності Церкви. Це божественна істина церкви, яка має конкретно історичний та об'єктивний характер і постає як внутрішній закон церковного життя. Об'ємом Переказу є все, що може бути досягнуте і утримане в живій пам'яті церкви, якістю – єдине життя церкви, движиме Духом Святим в усі часи, а завданням – безперервна духовна творчість церкви, в якій виявляються глибини церковної самосвідомості [34, с. 126]. Святий Переказ і найбільш оформлена його частина – догматичне вчення, як спосіб фіксації містичного досвіду, є необхідним у розкритті церковної самосвідомості в певній історичній формі.

Умовою усвідомлення релігійних догматів є особисте життєве сприйняття та переживання його віруючими через призму власної містичної проєкції. Це вимагає власного натхнення, авторства, активності – відповідного напруження духовного життя. Саме через цю творчість власного духовного життя догмат постає у всій своїй силі та глибині. Ця глибина утримує в собі святу церковну

християнську істину – відкрити, очевидну, достеменну, безпомилкову, що дається як керівництво життя в церкві. В. Лоський вважав, що безпомилковість християнської істини не є теоретична, умоспоглядальна безпомилковість як гносеологічний критерій знання, а особлива, унікальна, неповторна якість життя у вірі, свідоцтво про практичну істинність життя, яке фіксується силою певного об'єктивного вираження у догматичній свідомості та самосвідомості. З практичної істинності витікає істинність догмата [156, с. 178].

Для православної традиції необхідним є внутрішній і нерозривний зв'язок між богослов'ям і містикою, між догматичним вченням і духовним життям. Ми можемо розглядати духовне життя віруючого тільки у світлі догматів тому, що догмати є зовнішнім вираженням, єдиними свідченнями містичного досвіду, підтвердженого церквою. У силу кафолічності християнського переказу досвід окремих осіб і загальний досвід церкви тотожні. Християнський переказ не тільки сукупність догматів, священних встановлень і обрядів, збережених церквою, але, насамперед, те, що виражається в цих зовнішніх формах; він – живий переказ є безперестанне одкровення Святого духа в церкві – те життя, до якого кожний з її членів може прилучитися у свою міру. Бути в переказі – значить досвідно брати участь у відкритих таємницях церкви [там само, с. 10].

Східна традиція християнства ніколи не проводила різкої межі між містикою та богослов'ям, між особистим досвідним пізнанням Божественних Тайн та догматами, які утверджені церквою. Догмат, що виражає богооткровенну істину, усвідомлюється віруючим в такий спосіб, що він сам спонукає до глибинної зміни розуму та інших пізнавальних здатностей, до їх внутрішнього перетворення. Лише в такому випадку християнин стає спроможним отримувати містичний досвід. Але існує й зворотнє відношення, адже богослов'я неможливе без містики. Якщо містичний досвід є особистісний прояв індивідуальної віри, то богослов'я є загальним вираженням того, що може бути досвідно пізнане кожним.

Поза істиною, яка охороняється всією церквою, особистий досвід був би позбавлений всякої достеменності, всякої об'єктивності. З іншого боку, вчення церкви не мало б ніякого впливу на душу людини, якби воно не виражало

внутрішнього досвіду істини, даного в різній мірі кожному віруючому. Як справедливо відмітив В. Лоський у своїй праці «Нарис містичного богослов'я Східної церкви» «...немає християнської містики без богослов'я, а ще істотніше, немає богослов'я без містики. Містика розглядається як досконалість, як вершина всякого богослов'я, як богослов'я «переважне». Християнська теорія має значення найвищою мірою практичне. Чим містичніше ця теорія, чим безпосередніше спрямовується вона до вищої своєї мети – до єднання людини з Богом, тим вона і «практичніша» [там само, с. 67]. Справи та споглядання, теоретичне та практичне, духовне та тілесне в православному житті невіддільні.

Отже, християнство східного зразка не відокремлює і не протиставляє різні пізнавальні здібності, а відстоює цілісність та єдність людського єства та взаємозалежність його елементів у процесі Богопізнання. Догматика та містика не протиставляються в єдиному духовному досвіді, а виявляють діалектичну двоєдиність, яка знімається в обоженні людини як новій якості. «Обоження – концепт особливого роду, з'єднувальний місток між аскетикою та богослов'ям, водночас – фундаментальне богословське поняття та практичний предмет аскетичного подвигу», – підкреслює С. Хоружий [285, с. 44].

Окремим питанням при розкритті духовно-культурної своєрідності православної традиції є дослідження специфічних особливостей апофатики та катафатики як методів Богопізнання. Катафатичне богослов'я (позитивне, стверджувальне) – це шлях Богопізнання, який пропонує досягнення Першопричини через дослідження тварного буття в його сутності, а саме: виявлення божественних дій та сил, які і дають існування всьому сущому. На думку християнських подвижників, шлях богопізнання є складним і багатоступеневим. Як заявляв В. Великий пізнання віруючим Бога можливе за допомогою емпіричного знання, через, пізніше явлене в людській природі Слово та Святе письмо [72, с. 91].

Першим кроком є пізнання видимої природи, яка є реалізацією ідей Божественного Розуму, одкровенням Логоса, в християнському розумінні. Світ є творіння Боже, яке вміщує його закони, підкоряється йому та реалізує себе в

ньому. Але після гріхопадіння людина має перешкоди у процесі сприймання енергійної сутності світу. Проте це не означає покинутості світу Богом і не означає негачії аксіологічного значення тварності в перспективі обоження, як це мало місце в орфічно-платонівській та гностичній традиції філософування.

Більшість православних богословів впевнені, що прискіпливе й неупереджене споглядання та дослідження краси, телеологічності, досконалості та довершеності природи, за умови попереднього морального та моральнісного очищення, дасть змогу проникнути у глибини буття і пізнати його божественну сутність. «Мені легше було б сумніватися у своєму власному житті, чим у тому, що існує істина, видима через споглядання тварі», – наголошував П. Флоренський [279, с. 59].

Будь-яка тварна річ має точку зіткнення з Божеством – це її ідея, її причина, її Логос, котрий водночас є і ціль, до якої вона прагне. В. Лоський говорив, що ідеї індивідуальних речей містяться у вищих і більш загальних ідеях, як види в роді. Всі разом містяться в Логосі – другій особі Пресвятої Трійці, яка є Першоосновою і кінцевою метою всього тварного.

Святі одержують пізнання речей тварних, тому що, піднімаючись до споглядання Бога, вони пізнають водночас всю галузь буття в його першопричинах, що за суттю є ідеї-воління Божі, його прості енергії [156, с. 38]. Таким чином, енергії є передвічні безначальні проявлення Божественної природи поза межами Божественної сутності в створеному. Це не є еманация в неоплатонівському розумінні. Характеризуючи енергії-воління, можна було б вжити скоріше поняття ідеалу для певних класів предметів. Над енергіями Бог возвеличується як Причина, котра не робить наслідок меншим аніж сама.

Звернемось для вирішення цієї проблеми до авторитету Г. Палами: «Життям ми його іменуємо, благом і тому подібним, лише за енергіями, що виявляють його надсутності» [213, с. 313]. Сам Бог постає в свідомості віруючих водночас прилучимим і неприлучимим. Він неприлучимий як свержсутній і прилучимий, як той, що має суцетворну силу, всеперетворюючу і всездійснюючу енергію. Отже, істотною є відмінність Божественної сутності та

енергій, які є її органічним продовженням в сотвореному Бутті. Іпостассю енергійності космосу є людина з славою Богосинівства.

Людській природі Бог дав славу божественності, але божественної природи не дав. Відтак, Божественна природа одна справа, а її слава інше, хоч вони не віддільні одна від одної і в той же час, хоча слава відмінна від Божої природи, її не можна зараховувати до речей сутніх у часі, тому що вона перевершує існування і невимовним чином притаманна природі Бога. Апологети християнства твердять, що слава і є те, завдяки чому віруючі віднаходять у самих собі Бога й у власному змісті бачать Його [70, с. 89].

Найяскравішим виразником Божественної слави, згідно вчення отців церкви, має бути людина, адже вона може акумулювати в собі і через себе благодать як безначальну основу Буття. Причому, безначальними розуміються не лише сили, енергії, але й діяння Бога. Й існування, і життя, і святість, і чесноти суть діяння Божі, не створені в часі. Благо і все, що охоплюється сенсом блага і взагалі будь-яке життя, безсмертя і все, що сутнісно споглядається при Богові – суть діяння Божі [213, с. 315]. Отже, наявність Бога в усьому і вміщення Ним всього, відбувається, говорячи богословською мовою, в енергії, дії, силі – благодаті. Проте саму природу Божественності не здатне вмістити ніщо з створеного Буття.

Унікальність людини і полягає в тому, що лише вона здатна наблизитись і прилучитись до Буття Пресвятої Трійці, як Бог за благодаттю. Тому саме пізнання енергійної, божественної сутності світу не виключає, а передбачає пізнання Бога не лише через екстаз і вихід зі світу, а в світі і через світ. Г. Палама зазначав, що ми пізнаємо Бога не з Його природи, що непізнана і перевищує всяку думку і розум, але з установленого ним порядку всіх речей, що містить деякі образи і подоби Божественних прообразів, сходячи до того, що знаходиться вище всього, особливим шляхом і порядком через відволікання від усього й піднесення над усім [213, с. 25].

Головним поняттям катафатичного богослов'я, на якому базуються всі інші, на думку більшості дослідників, є поняття «промисел». Цей термін фіксує рух, сходження Бога в світ, перебування в ньому та повернення до себе через

людину. Саме це суттєво відрізняє, відображений у християнській свідомості, онто-теологічний зв'язок від неоплатонівських умоглядних спекуляцій, позбавлених живої діалектики Буття та особистісного Бога, через нівеляцію та нерозуміння потенційної можливості буття, зокрема в своєму квінтесенційному вимірі – людині. Християнські мислителі розуміють процес самоповернення не як інертний, а як творчий. Тобто рух в діалектичній трійці (єдине – іншобуття – єдине) визначається не логікою розгортання (монологічно), а вільно і особистісно, тобто в діалогічній формі, де через узгодження та ототожнення двох воць – божественної та людської, буття повертається в лоно творця, славлячи його премудрість, яка перевершує мисленеві категорії необхідного та випадкового. Тому будь-яка дія Бога, будь-яке одкровення є присутність, Богоявлення, або теофанія. Це значить, що певні інтуїції богопізнання та безпосередній контакт з трансцендентним мають катафатичну основу.

Катафатичність виявляється як особливий спосіб відшукування та реалізації вищого змісту в кінечних умовах людського буття. Катафатичний досвід слугує символічним орієнтиром, інтенціонуючим пізнання на відкриття абсолютної Божественної природи. Отже, кінцева річ, досягнута у своїй ідеї, містить вказівку на всю повноту Божественної Природи, а Божественна Природа через ідеї-воління знаходить свій вираз у тварній речі, знаку, символі.

Протилежністю катафатичному методу богословствування є апофатичний – заперечувальне богослов'я. Авторитет Д. Ареопагіта, К. Олександрійського, Г. Ниського визначив питому вагу апофатичного методу в православному богослов'ї. Але домінування апофатики в більшості містико-релігійних вчень не нівелювало, а зумовило необхідність катафатичного методу та їх закономірну взаємодоповнювальність. Для пояснення цієї особливості потрібно виявити ряд суттєвих положень.

Досвід апофатичного богословствування спирається на принципову неможливість вираження Абсолютної Природи Божественності в розумових поняттях та категоріях. Бог є Причиною Причин, яка перевершує все можливе мислиме та немислиме. Буття Боже не може бути виражене дескриптивно і передбачає не гносеологічне, а екстатично-містичне відношення. Останнє

вимагає очищення душі від натуралізму, психологізму і досягнення єдності серця та розуму, гнозису та любові в певному зосередженні, концентрації, «входженні душі в саму себе». Отже, Бога можливо осягнути лише в спокої духу. Це заспокоєння душі і є спокій незнання як вищої форми осягнення. Це незнання є над знанням.

Досконале знання за своєю суттю, перевершує будь-який дискретний (частковий) вияв позитивного знання. Бог пізнається не абстрактно-спекулятивним умоспогляданням, а безпосереднім єднанням з ним, яке саме є неосяжним для розуму. Д. Ареопагіт пише, що найвище пізнання Бога те, що досягається через незнання, шляхом переважаючого розум з'єднання, коли розум, відокремившись від усього сущого і, залишивши самого себе, з'єднується з променями, що сяють горі, відкіля і де він просвітлюється в незбагненній безодні Премудрості [10, с. 86]. Умовою цього методу Богопізнання є трансцензус, екстаз, який дає апофатичне, непередаване знання, оскільки аналогів у мові для передачі такого досвіду немає. Це сфера таємничого мовчання і безмовності, сфера, у якій не діє міркування і душа торкається Бога, сприймає дотиком Божество, тягнеться до нього в любові і молиться. Потрібно підніматися все вище, минати всі священні вершини, залишити всі небесні звуки, світла, слова і увійти в таємничий морок незнання, де істинно живе той, хто вище і поза всього [11, с. 95].

Архієп. М. (Мудьюгін) вважає, що розмежування апофатичного та катафатичного методів залежить від відправної точки відліку. Якщо людська ініціатива приводить до безумовної апофатики, то Божественна ініціатива постає джерелом катафатики [189, с. 88]. Єдність та протилежність катафатичного та апофатичного шляхів Богопізнання пояснюється реальними відмінностями між непізнаваною сутністю та тими енергіями, котрі являють Божество. Сили чи енергії, через які Бог являє себе, є божественними, божими, в них і через них пізнається саме Божество, вони є відправною точкою в Богопізнанні. Проте вони не здатні відтворити повною мірою Божественну Природу. Тому сам Бог у своїй повноті постає перед людиною непізнаваним, нескінченно віддаленим у своїй природі і в самому єднанні недосяжний у своїй

сутності. Ця прірва долається в Богосинівстві, яке передбачає динамічне наближення і ототожнення людини й Бога і в якому зустрічаються катафатичне та апофатичне в перспективі загальноонтологічного обоження.

Для теми нашого дослідження осмислення цього матеріалу важливе з таких позицій. По-перше з герменевтичного боку, а саме, щоб увійти у ціннісно-смісловий контекст православної традиції. По-друге, з методичного боку, оскільки передбачає та пояснює зв'язок подальшого аналізу православного богослов'я у третьому підрозділі другого розділу та містики православ'я у третьому розділі дисертації. По-третє, з методологічного боку, так як для відображення у свідомості феномена «Фаворського світла» ми використовуємо основний конструкт філософії містики – смислообраз і обґрунтовуємо смислообразність «Фаворського світла» у містиці православ'я.

Діалектична єдність логіки та інтуїції, догматики та містики, катафатики та апофатики православного богомислення уможливорює використання такої пізнавальної форми як смислообраз для позначення (відображення) містичної реальності «Фаворського світла». Смысл та образ, символ та містична інтуїція, як відмінні одна від іншої гносеологічні форми, знаходять необхідне цілісне поєднання в чуттєво-інтелектуально-вольовій єдності смислообразу, яка спроможна виразити духовну цінність «Фаворського світла». Смислообраз виконує, окрім гносеологічної функції, також життєво-практичну, яка полягає в органічній зміні самої людини в напрямку обоження.

Відтак, смислообраз «Фаворського світла» виражає не просто істинне чи хибне знання, а глибинні смисложиттєві та антропологічні проекти життя та смерті, Буття й не-Буття; визначає перспективи, горизонти, ідеал вдосконалення людини.

Поняття смислообразу було осмислене у працях науковців, особливе місце серед яких належить В. Соловйову, В. Вернадському, Я. Голосовкеру, О. Потебні, В. Зінченку. Доробок цих вчених при аналізі проблеми смислообразу більш докладно був нами представлений у першому розділі дисертаційного дослідження. Для нас смислообраз є основоположним конструктом релігійної свідомості та філософії містики, гносеологічний аспект

якого ґрунтується на святоотцівському ідеалі досконалого гнозису та ідеї цілісного знання руської філософської думки IX–XX ст. Усвідомлюючи незавершений характер смислообразу, його ідеальність, відкритість подальшому уточненню та вдосконаленню, пояснюємо цю особливість абсолютністю самого предмета, що відображається смислообразом. У даному випадку смислообраз «Фаворського світла» дає можливість точно та повно відобразити божественну енергійну реальність, що максимально проявляється у створеному бутті через людину та відтворити православний ідеал людини.

2.3. Ідеал людини в догматичному вченні православ'я

Фундаментальними підвалинами Священного Переказу взагалі та ідейно-духовним каркасом догматичного богослов'я у православній традиції є: 1) апостольські правила; 2) постанови семи вселенських соборів, а також тих помісних соборів, правомірність яких була визнана на шостому вселенському соборі (III Константинопольському); 3) вчення отців, вчителів церкви та інших християнських подвижників; 4) древня літургійна практика церкви; 5) канонічне релігійне мистецтво. Однак в найбільш повному вигляді лише Нікео-Константинопольський символ віри подає той об'єктивний досвід таємниць віри, який зберігається, відтворюється та охороняється церквою.

Це і є концептуальне вираження догматичного вчення, духу християнської церкви як східного, так і західного зразків. Догмати: IV Вселенського собору «Про два єства в одній особі Господа нашого Ісуса Христа», VI Вселенського собору «Про дві волі в Господі нашому Ісусі Христі», VII Вселенського собору «Про іконо вшанування» та інші за своєю суттю аналітичні, як, з рештою і все наступне православне богослов'я. Вони лише експлікують значення, прояснюють смисл положень членів «Символа віри». З огляду на мету дослідження, є доцільним відстежити роль, місце та значення ідеалу людини в контексті обоження, в такій концентрованій формулі віросповідання як «Нікео-Константинопольський Символ віри».

Проблема ідеалу вивчається в різноманітних галузях гуманітарного знання. У певних контекстах, детермінованих різними світоглядними цінностями, філософськими установками, мотивами, цілями, завданнями ідеал уявлявся: чи то як вище благо, чи то як дух епохи, чи то як культурний взірець чи стандарт цінності, чи то як прасимвол культури, чи то як супер его, чи то як архетип колективного безсвідомого. М. Кітов дає таке визначення ідеалу: «Ідеал виникає у процесі перетворення гносеологічного образу й логічного засобу в категорію людської волі... Він – форма синтезу сутнісних сил людини, форма духовно-практичного відтворення граничних основ життєдіяльності» [116; с. 17]. Приймаючи таку дефініцію, дисертант усвідомлює достатньо широкий обсяг даного поняття, адже під нього підпадає і гносеологічний, і соціальний, і економічний, і політичний ідеал тощо, тоді як для нашого дослідження важливо усвідомити значення саме православного ідеалу людини. Ідеал людини – еталон людської довершеності, регулятивний принцип самореалізації людини, ідеальна модель особистісного розвитку, вища мета її прагнень та устремлінь.

Християнський ідеал людини полягає в уподібненні, наслідуванні та єднанню віруючого з Ісусом Христом, тобто у внутрішньому преображенні тварної природи людини та поступовому перетворенні її у Божественну шляхом обоження. Через глибинне засвоєння спокутувальної жертви Христа, аскетичну практику, покаєння, благодіяння, милосердя, жертівність, усвідомлюючи та долаючи наявний гріховний стан, віруючий досягає досвідного Богопізнання, водночас змінюючись духовно, психічно і фізично.

Св. Іреней у II ст. н. е. висловив ранню християнську інтуїцію цього ідеалу в такий спосіб: «Бог став людиною, щоб людини стала Богом». А. Олександрійський, В. Великий, Г. Назіанзін та Г. Ниський концептуально осмислили ідею обоження, яка щільно увійшла в якості основоположної в богословську традицію всіх східних церков. М. Сповідник сформулював квінтесенцію патристичного ідеалу людини як Бога за благодаттю, а Г. Палама у XIV ст. представив цілісну православну антропологічну систему, в якій центральне місце займає ідеал людини.

Отже, ідеал людини є наскрізним принципом системи православної догматики. Православне віровчення визнає універсальність та космічну центральність людини як іпостасного центру буття, уможливлює перетворення людини в акті віри-трансцензусу на співтворця Богу та Бога за благодаттю. Для підтвердження цієї думки звернемось до догматичного вчення православної церкви – перейдемо безпосередньо до філософського аналізу «Символа віри».

Перші вісім членів «Символа віри» презентують значну частину основних богословських догматів: троїчності божества, креаціонізму, креаціанізму, гріхопадіння, Боговтілення, непорочного зачаття, двоприродності Христа, хресної смерті та воскресіння, природи божественної благодаті, пневматології тощо. Ці догмати тривалий час мали суперечливий характер власне із-за складності самого предмета дослідження і були остаточно визначені церквою на семи вселенських соборах, все ж залишивши підстави для богословських дебатів стосовно вище вказаних питань, які тривають і до нашого часу.

Розпочнемо аналіз з експлікації змісту троїчного догмату. Вчення про Трійцю виникає одним з перших догматів у перші віки християнства, зокрема Ф. Антіохійський вже у II ст. н. е. оперує поняттям Трійця. З цього моменту вчення про Триєдиного Бога стає наріжним каменем усіх християнських традицій, за винятком «Свідків Іегови». Таємниця Трійці – серце богослов'я східної церкви, адже воно в першопочатковому значенні якраз і означало Троїчну Таїну, відкриту для, і в церкві.

Святим отцям та вчителям східної церкви притаманний апофатизм у розумінні тринітарної проблеми. Однак в ньому виразно вимальовується відношення Божественних іпостасей в лоні Пресвятої Трійці. Так, представники Кападокійського гуртка (В. Великий, Г. Назіанзін, Г. Ниський) протистоять єресям модалістів, савеліанців, аполонаристів, аріан та визначають відношення між Отцем та Сином у Божественній Трійці як предвічне народження, а між Отцем та Духом – як передвічне виходжування. Тобто, ненародженність, народженість та виходжування відрізняють Отця, Сина і Духа Святого. Дух інший аніж Отець, але поєднаний з ним відношенням виходжування, йому властивого та відмінного від народження Сина. Отець – джерело, від нього

розповсюджується, в ньому знаходиться тотожне і неподільне, але таке, що різним чином передається як Божество Сина і Духа. Вони нероздільні у волі, вони не розділені в могутності, Божество нероздільне в поділяючих [156, с. 69].

У східній богословській традиції Трійця розуміється не як результат процесу, наслідок, а як первинна даність, що має своє начало в собі самій, через себе і для себе у відношеннях трьох, тоді як зовнішні прояви Бога, Трійця, яка пізнається в її відношенні до тварного, в енергійному вимірі, на думку православних, входили в галузь «ікономії».

Отці церкви проводять розрізнення між дією природи, первинним буттям Бога і дією волі, як відношенням до іншого, про що йшлося вище. І. Дамаскін в VIII ст. розрізняє дію по природі – народження та виходження, від дії за волею – створення Світу. Божественна природа в православному розумінні (на відміну від католицького та протестантського) обумовлює порядок одкровення та розкриває сотеріологічну стратегію, де Дух через Сина приводить до Отця, в якому відкривається єдність Трьох та здійснюється остаточна досконалість церкви. Отці церкви вважають, що енергії є не створеними, такими, що вічно витікають з єдиної сутності Пресвятої Трійці. Вони – надлишок Божественної Природи, котра не може себе обмежити.

Саме тому православне богослов'я розрізняє в Богові єдину природу, три іпостасі та нетварну енергію, яка з природи походить, але від неї остаточно не відокремлюється. Як каже В. Лоський: «Цілком непізнаваний у своїй сутності, Бог цілком відкриває себе у своїх енергіях, що не розділяють Його на дві частини – пізнавану і непізнавану, але вказують на два різних модуси Божественного Буття – у сутності і поза сутністю» [156, с. 67].

Догматично богослови виділяють певну логіку енергійної дії божества. На шляху ікономії Святої Трійці в світі кожна енергія сходить від Отця і передається через Сина в Духові Святому. К. Олександрійський вважав, що дія створення енергійної сутності – є дещо спільне, хоч вона і притаманна кожній особі, як властивість досконалої природи. Отець діє, але через Сина в Дусі. Син діє також, але як Сила Отця, оскільки він від нього і в ньому народжується у власній своїй іпостасі. Дух діє також, адже він Дух Отця і Сина, Дух

всемогутній і сильний [115, с. 45]. У справі ікономії та спасіння Син і Дух, як розуміють православні богослови, дві Божественні Особи послані у світ єдиною волею Трьох і одна – щоб з'єднатись з людською природою і її відродити, друга – щоб оживити особистісну свободу людини.

Подвійна ікономія Слова і Духа – стверджувальна і вдосконалююча, повідомляє тварі не тільки Буття, але і «благобуття» – здатність жити за благом, тобто удосконалюватися. Те, що було спотворене гріхом у природі, роздробленій між багатьма індивідами, має бути поєднано в одній основі – у Христі в особистостях святих, що прийняли обожнюючий вогонь Святого Духа [156].

З вище сказаного стає зрозумілим, що єдиносутні особи Сина та Духа Святого виконують свою місію в світі і являють самих себе як іпостасі, хоча вони не діють за власною своєю волею, а Син дає пізнання Отця, Святий Дух свідчить про Сина. Енергії, які обожнюють людину, сходять через Христа і в Дусі Святому. Вони є благодать, яка опосередкованим чином уможливорює для віруючих реальне єднання зі Святою Трійцею, невіддільної від своїх природних енергій. Ця енергія присутня в людях у вигляді містичного світла, «Фаворського світла».

Взагалі догматичне богослов'я православної церкви розкриває зміст даних одкровення та будь-якого містичного досвіду і, зрештою, являється вченням про енергії, як такі, що відмінні від природи Бога, але водночас зберігають свою божественну суть. Енергії, якими Бог творить світ з небуття, також складають логос – сенс кожної точки буття, кожної речі та визначають її телеологічність. В зворотному напрямку, людина, розкриваючи божественну присутність у фактах буття, через енергії, стає співтворцем Бога, реалізує власну Богоподібність і Богообразність та обожнюється і в такий спосіб обожнює весь Всесвіт, повертає його до першоначала. Догмат креаціонізму також безпосередньо пов'язаний із смислообразом «Фаворського світла». Всі богословські концепції християнського гатунку спираються на цей концепт як на базовий. З огляду на мету та завдання дисертаційного дослідження зупинимось на найбільш важливих, на наш погляд, аспектах цієї теми.

Шістьоднів, в тексті Вітхого Завіту, геоцентрично сповіщає про створення світу. Ці шість днів відокремлюють один від одного створені в перший день елементи: розділення світла від пітьми, небесної та земної тверді, відокремлення води від суходолу, створення різних форм життя та людини, визначають концентричні кола буття, в центрі яких стоїть людина як їх потенційне завершення.

Суть цієї доктрини полягає в наступному: креаціоніські погляди, викладені в першій та другій главі книги Буття, свідчать про духовну центральність Землі. Вона являється продовженням тілесності людини, сама ж людина розуміється як істота космічноцентральна, основа земного буття. Людина виступає тут не лише як частина світу – її особистість утримує в собі все: вона народжується від «розміркування Бога – Трійці» (в ортодоксальному розумінні) як свободної повноти. Якщо перша глава книги Буття асимілює людину з іншими земними істотами в єдиному загальному процесі творіння і підкреслює антропокосмічну єдність лише в плані природному, то в другій главі більш точно визначається місце людини. Тут людина розуміється не лише як верх творіння, але і як його принцип, іпостась земного космосу, а земна природа – як продовження її тілесності, про що йшлося вище.

Звідси богословами, зокрема Орігеном [207, с. 67], правомірно виводиться ідея апокатастазису, як відродження фізичного світу та тілесної організації після страшного суду, які є безпосереднім продовженням «власної» тілесності в новому плані буття у преображеному вигляді. Таким чином, преображення природи є сутнісним завданням особистості, тоді як людина стає принципом існування цієї досконалої природи.

У цій справі навіть небесна ієрархія в особливий спосіб виконує Божественну волю та сприяє обоженню людини і через неї Всесвіту. Бог володіє Абсолютною істиною і передає її через богоподібну небесну ієрархію, де кожна ступінь ієрархії в своїй мірі свідчить про Слово та волю Божу, про що твердить Д. Ареопігіт в праці «Про небесну ієрархію» [11, с. 4].

Таким чином, у схематичному вигляді можна зобразити діаметрально протилежні два начала: в Абсолюті та в потенції, які все ж розташовані на одній

прямій і між якими розміщена небесна ієрархія, найнижчий чин якої, ангельська природа – найближча до людини. Людина повинна за божественним наміром з більшою повнотою ніж ангели брати участь у будові «землі» і «неба», щоб поєднати його з Богом.

Розуміння ангельської природи досягло однозначної інтерпретації в XIV ст. в працях Г. Палами та ісихастів, про яких ми будемо говорити окремо. За їх уявленнями, ангельський чин небесної ієрархії являє собою багатоманіття можливих світів, які існують в еоні – миті, розтягнутій у вічність. Ангели мають свободу і певне вдосконалення без відповідальності, оскільки визначились вони чи в служінні Богу, чи в гордині одного разу і назавжди. Ангели є вісниками Божими, служниками Бога (в свою міру), а відповідно, помічниками і охоронцями людини на шляху Богопізнання та обоження.

Ангели позбавлені творчого начала, як позбавлені й тілесності та володарювання. Людина ж створена за образом та подобою Божою. Вона є не лише раб Божий, але Син, котрий благоговіє перед своїм синівством. Однак, первозданна досконалість Адама не співпала з кінцевою метою – тяжінням до обоження, до єднання з Богом. Але чому досконалість Адама не є тотожною з його призначенням?

На це питання дає відповідь вирішення проблеми першородного гріха. Східне богослов'я пропонує особливий варіант вирішення цього питання, відмінний від католицької та протестантської інтерпретацій.

Питання про суть та значення гріхопадіння, можливості повернення до втраченого райського стану та умови виконання людиною свого істинного покликання і призначення, покладеного на неї від початку творцем – ось ті пункти, які будуть нас цікавити у цій частині роботи.

Третя глава книги Буття Вітхого Завіту містить виклад міфу гріхопадіння. Цей текст став відправною точкою розвитку найрізноманітніших інтерпретацій конфесійного, єретичного, наукового, обрядового, мистецького характеру. Догмат гріхопадіння став центральним в богослов'ї всіх гілок християнства. Тема першородного гріха піднімалась та висвітлювалась в релігійній та світській літературі різноманітного гатунку. Вона стала першим та одним з

головних мотивів розвитку вільнодумства в добу Середньовіччя, Відродження, Нового часу та значно пізніше. Це – центральна тема екзистенційної філософії С. К'єркегора та Л. Шестова. Тому, враховуючи складність та масштабність питання, необхідно досягнути принаймні загальну схему підходів у розумінні даної проблеми та з'ясувати значення, сенс та наслідки гріхопадіння, виходячи з логіки Вітхого та Нового Заповітів.

Цікаву типологію запропонував відомий філософ і богослов О. Мень у додатках до 2 тому праці «Історія релігій» [172]. Вона майже вичерпує собою основні інтерпретації даної теми. О. Мень виділяє чотири історично сформовані типи «прочитання» догмату про гріхопадіння.

1. Абстрактно-алегоричне тлумачення, яке звільняє від обмеженостей буквалістичного розуміння тексту 3 глави Буття Вітхого Завіту і «подає» гріхопадіння алегорично, як конфлікт раціо Адама з емоціо Єви, постійне відпадиння людей від Бога, властивість людської природи, людського способу буття. Типовим представником цього тлумачення був Ф. Олександрійський, який розмірковував над оповіддю Ягвіста, а також протестантські теологи де Ветте, Ейхгорн та інші.

2. Натуралістичне та буквалістичне тлумачення, якого дотримувалися представники Антіохійської богословської школа з її тенденціями до історико-граматичного аналізу тексту Біблії. За їхнім уявленням Адам був дійсно першою людиною, що згрішила і гріх якої спадково передався наступним поколінням, а також призвів до існування смерті та страждань.

3. Статистичне розуміння, яке розглядає гріхопадіння в контексті світової еволюції. Головним представником є П'єр Тейяр де Шарден. Першостворений множинний світ у процесі еволюціонування та організації з необхідністю стикається з безпорядками, стражданнями, помилками, переходячи з однієї стадії в іншу. Лише точка Омега (Теозис) – обоження світу, що і є вершиною конусу буття, знищує природні факти еволюції – недосконалість, множинність, гріх. Перехід до цієї кінцевої мети може здійснитись лише на рівні людини, яка прилучилась до спокутувальної жертви космічного Христа.

4. Тип тлумачення, який представлений Олександрійською богословською школою. Головні пункти цієї інтерпретації наступні. Адам розуміється як досконалий та гармонійний космос і має вселенське значення. Після гріхопадіння, як метаісторичної події, світобудова подрібнилась і підпорядковувалась законам грубої речевості. Лише в другому Адамі – Христі-Логосі всесвіт знаходить порятунк, відродження, оновлення і зцілення. Такий підхід дозволяє встановити пряму залежність між розколотістю, недосконалістю світу та гріхом і свободою волею людини. Таких поглядів дотримувалися К. Олександрійський, Оріген, Г. Ниський, С. Булгаков М. Бердяєв та ін.

Вище наведений опис презентує найбільш цікаві, на нашу думку, підходи у вирішенні даної проблеми та дає змогу, відштовхуючись від них, запропонувати власне бачення цього питання.

Людина є істота, створена за образом та подобою Божою, а тому такою, яка мала дерзновіння відпасти від Бога, віддалитись від Нього. Ніщо, крім самої людини, не здатне змінити досконалий задум Творця. Тільки Людина, оскільки вона за виразом святих отців: «Твар, що отримала повеління стати Богом», може свободно протистояти Богу. В цьому і її трагедія і її велич. Створення людини, що має свободу – великий ризик і найбільша перемога Господа у плані створіння. Адже інше ніж Він, вільно обираючи себе, прагне до Нього.

Спочатку Адам в Едемському саду був господарем і давав імена створеним явищам та предметам (видам Буття). Його дії та вчинки повністю співпадали з Божественною волею, не протирічили їй. Проте в такій ситуації сама богообразність та богоподібність не відповідали вимогам повної реалізації. Адаму, до виникнення першородного гріха (як символу будь-якої альтернативності), бракувало самостійності, адже була повна відсутність власної волі, а відтак – свободи.

Зміст першородного гріха, за біблійними переказами, полягає у відпадинні від дерева життя, заради того, щоб покуштувати плодів із забороненого Господом дерева пізнання добра і зла. Факт гріхопадіння означає порушення заборони, встановленої Господом. Проте сам Господь відводить у райському

Едемському саду певне місце і змію. Більше того, Всеблагий і Всемогутній Бог, через безмежну любов до людини, не зупинив змія-спокусника, тобто ця подія не суперечила благословенності райського місця і повністю вписувалась в логіку Божественної педагогіки. Після того, як плід було з'їдено, Адам та Єва, слідує міфу, звернули увагу на те, що вони голі і це змусило їх прикритись фіговими листочками. В етичному відношенні цей факт нейтральний, але виникнення сорому перед природним, є первинний факт рефлексії щодо божественної норми.

Біблійна оповідь про відпадиння пралюдей Адама та Єви від дерева життя заради прилучення до дерева пізнання добра і зла символічно зображує виникнення свідомого використання свободи волі, що є певним скепсисом по відношенню до вкладки в людину Богом норми. Цей скепсис порушує духовну стабільність та інваріантність. Гріх, у філософському розумінні, є еквівалентом духовної деструкції людини і являє, відтак, відхилення від божественної норми. Змій же, диявол взагалі, є символом неактуалізованої, потенційної альтернативи божественній волі і актуалізуватись він може лише в свободній волі людини. Сатана є павший ангел, а отже, лише служитель, «вісник», безсилий без свого союзника – гріха людини.

В цьому контексті необхідно також розрізняти поняття «зло» та «гріх», які є взаємопов'язані, але не тотожні. На нашу думку, сам первородний гріх не є злом, а лише моментом виникнення рефлексії. Тому зло, все ж дещо відрізняється від гріха. Воно є остаточне зовнішнє чи внутрішнє вираження духовної невлаштованості, повне виявлення та реалізація гріха у факт буття, а точніше не-буття. Якщо первородний гріх має місце в бутті, то зло, як його продукт, є виявом не-буття і займає місце, яке належить добру, лише внаслідок використання свободної гріховної волі людини.

Характеризуючи первородний гріх можна сказати, що його позитивними предикатами є скептичність, рефлексивність, інтроспективність, а негативними – дистанційованість від божественної волі і, відтак, можливість породження зла. Тобто, якщо первородний гріх розуміється як певна потенційність, то зло – повна актуалізована негативність. Будь-яке зло є

функцією, об'єктивованим наслідком гріха – хибного мотиву, наміру, дії людини чи спільноти. Таке тлумачення відповідає догмату про чистилище в католицькій теології. Принциповий же радикалізм православ'я наголошує на тому, що там де немає добра з необхідністю є зло.

Така точка зору не спростовує наше припущення, а наголошує на певній негативності гріха, як першому шаблі зла, не нівелюючи його конструктивне значення, як і першого шабля обоження. Певна діалектика гріха та зла знаходить відображення в православній антропології у розумінні процесуальності динаміки гріхопадіння. Православна догматика інтерпретує догмат гріхопадіння не як факт, а як акт. Гріх (як зло) є наслідком дії тварної свободи, а першородний гріх є її началом. Поки людина відповідальна за вчинки, поки вона має тварну свободу, доти й триває драма гріхопадіння, не маючи кінцевого завершення раніше кінця буття.

Отже, гріхопадіння в православному розумінні не набуває субстанційного відтінку та фатальної приреченості людини на безкінечне віддалення від Бога. Те, що у людини лишається шанс на спасіння навіть тоді, коли вона дуже далеко відступає від Бога, означає що образ Божий незнищений в людині і вона завжди має шанс на спасіння, навіть в останню мить свого земного життя – на смертному одрі.

Первородний гріх визначає всю подальшу історію людини та людства в її трагічності, розпутстві, розтлінності і, в той же час, у тріумфі Богопізнання, у встановленні Богосинівства, в світлості обоження і сходженні до буття Пресвятої Трійці. Тому першородний гріх є символ альтернативності божественній нормі і, водночас, той вихідний момент, який дає змогу примножити славу та силу Божественного слова та виправдати благість Божественної Волі. Це є той момент з якого і починається дійсне Богосинівство. Відтак, людина повертається до свого начала уже на іншій якості відношення – вже не як раб, а як син.

Питання щодо природи другої іпостасі Божественної Трійці – Бога Сина, Ісуса Христа є найгострішим і найбезкомпроміснішим питанням в історії християнської філософії. Складність цієї проблеми, не співмірність її з

розумом, призводить до багатьох інтерпретацій як ортодоксального, так і єретичного гатунку. Постанови п'яти вселенських соборів, на яких розглядалось це питання, містили принципово відмінні рішення. А це є беззаперечним свідченням неоднозначності вище згаданого догмату.

Так, Єфеський собор (431 р.) наголошував на домінанті божественності у Христі [67]. А вже у Халкідоні в 451 р. перевага віддавалась людському началу [67]. Константинопольський собор (553 р.) знову визнав рішення Єфеського та додає ідею Богостраждання [67]. А знову ж у Константинополі, але у 680 р. отці церкви встановлюють наявність у Христі людської енергії і волі та визнають можливість відтворення у мистецтві людського начала Христа – рішенням Другого Нікейського собору 787 р. [259].

Дійсно, складно пояснити Втілення (кенозис) – умаління Абсолютного Бога до слабкої і немічної людини, досягнути співвідношення Божественного та людського начала в Христі, зрозуміти ворожість чи тотожність людини Христу і досягнути значимість та цінність проповідованої Христом істини. Тому варто звернутися до святоотцівської традиції.

В найбільш загостреному вигляді ця проблема постає в добу патристики. Святі отці церкви, скеровані Духом Святим, запропонували ортодоксальний варіант її вирішення. Зокрема, нікейське богослов'я визначається в протиставленні як вченню Арія, так і протилежному йому вченню Аполінарія. На нашу думку, можна зрозуміти підхід Арія, незважаючи на офіційне визнання церквою його вчення як єретичного, в контексті протиставлення його аполінаризму. Проте позицію аріан можна було б зрозуміти лише при такій обмовці, що Христос є Людино-Бог, зберігаючий єдиносутність з Богом (схожий, але не ідентичний підхід ми знаходимо вже у Орігена).

При такій інтерпретації, єдиносутність, що обстоювалась ортодоксами, могла б поставати більш виразно, гостріше і яскравіше. Реконструювати ланцюг аргументів можна наступним чином: якщо Христос є Бог, в якому після народження людська природа як така, є лише акциденційною, за що виступав Аполінарій, то в такому випадку Бог стає чужим для людини, оскільки для людини її власна природа є субстанційною.

Відтак, унеможлиблюється встановлення єдності людини та Бога. Такий підхід критикує однобічність олександрійського богослов'я, монофізитів та адапціоністів антиохійської школи на чолі з Павлом Самосатським, в яких Бог розумівся безкінечно віддаленим від людини на іудейський манер. Поява Бога, відчуженого від людини, є найбільшою ерессю у розумінні отців церкви, починаючи з постанов халкідонського собору.

Вся історія Старого Завіту є свідченням про поступове надбання та концентрації людством такої чистоти та непорочності, які були остаточно вміщені в Діві Марії – досконалій у своєму благочесті. Діва Марія отримала змогу стати матір'ю безгрішного Спасителя – Богородицею. Народження Христа стало відправною точкою в історії людства, началом нової логіки відношень між людиною та Богом.

Отже, Боголюдскість розуміється нами як логіка Вітхого Завіту – логіка закону зовнішнього, відчуженого, примусового. Людино-Бог – логіка Нового Завіту, де Христос є для людини прикладом трансцендентної самореалізації. Оскільки людина має образ та подобу Божу і синергійно стяжає благодать, то в смисловому відношенні вона ототожнюється з іпостассю Бога-Сина. Саме тому людина знаходить чільне місце в Божественній Трійці в своїй ідеальній сутності – іпостасі Сина.

У контексті нашого дисертаційного дослідження, є цікавим питання про єдиносутність чи подібосутність Христу, Другій іпостасі Божественної Трійці, людини як Бога за благодаттю у перспективі обоження (консубстанціональності Христа не лише Богу, але й самій людині) – про що йшлося на Халкідонському соборі. Бог є першопринципом буття, а тому іпостась Бога-Сина, будучи передвічно народженою, розкриває внутрішній смисл людського буття, органічно включаючи його в себе як найвищий прояв.

Варто було б зробити певний наголос: за умов оцінювання ролі Христа віруючими в богословському, телеологічному та моральнісному плані Він – Бого-Людина, в історичному – Людино-Бог. Для прояснення цієї достатньо важкої проблеми потрібно замислитись також, чи випадково євангелісти починають оповідь життя, вчення та спасительної смерті Христа з кульмінації

його життєвого шляху – з 33 років! Адже в психологічному відношенні процес становлення особистості, виховання, морально-моральнісного зростання лишаються прихованими від дослідників. Лише євангеліст Лука залишає небагатослівні свідчення про особистісне становлення Христа: «Ісус же зростав в премудрості і в літах» [198, (Лука 2: 51–52)]. Саме ці особливості Святого Письма уможливили односторонність олександрійської христології, в якій дійсна людська природа Христа позбавлена свого суто людського наповнення.

Ця проблема також знайшла своє місце в христологічній полеміці східної та західної богословських традицій і дала підстави останнім звинувачувати православних в недостатній увазі до психології Христа.

Дійсно, богослови східної церкви ніколи спеціально не виокремлювали питання щодо моменту, в якому в Ісусі відбувся перехід від недосконалої і слабкої людської природи до досконалої і «природньої» людськості Нового Адама, яка просіяла світлом преображення. Але у патристичній концепції людини, розробленій східними богословами, «теоцентричність» є не що інше, як природна властивість самої людини, яка реалізується в сотеріологічному напрямі. Такі аргументи дають підстави не робити дистанційованість Божественної Абсолютності – абсолютною дистанційованістю Божественного від людського, чим безпосередньо окреслюється шлях спасіння, обоження самої людини у Христі.

Третій член «Нікео-Константинопольського Символа віри» розкривається в догматі про непорочне зачаття Діви Марії від Святого Духа. Діва Марія є вмістилищем праведності, любові, чистоти серця, святості, досконалості, боголюбності, квінтесенцією духовного розвитку всього людства. «Коли Мати Його, яка є сама краса, народилась, людська природа в її особі відновила всі свої древні привілеї і склалась відповідно досконалому взірцю, істинно достойному Бога...

Отже, Вона преображення природи нашої розпочинає» [160, с. 258], – пише М. Єгипетський. Марія досягла такого рівня, що змогла сутнісно з'єднатись з Духом і стати матір'ю Слова, тобто будучи людинородицею, стати Богородицею. Така інтерпретація не суперечить постанові Ефеського собору,

оскільки іпостась Христа вміщує дві природи. А Діва Марія змогла в своєму людському єстві вмістити Того, хто має дві природи в одній іпостасі. Отже, людська природа сполучилась з божеством, через Христа вже у Марії. Діва Марія – єдина людина, здатна вмістити, народити Бога в своїй духовній, душевній та тілесній чистоті, а це є можливим лише за умови тотожності (єдності) природ Божественної та людської, як найвищій досконалості. Догмат про непорочне зачаття Діви Марії має на увазі, в першу чергу, демонстрацію святості, чистоти, праведності життя Богородиці, що і зумовило можливість Боговтілення шляхом непорочного зачаття.

Правомірно постає питання про критерії розрізнення порочності та непорочності, а також співвідношення порока з природністю чи тілесністю. Православна думка наголошує, що природність та тілесність забезпечують повноту буття людини та слугують умовами відродження Богоподібності та Богообразності. Приборкання пристрастей, похоті, пороків – є дисциплінуванням духу (спроможного бажати та обирати), а не плоті, яка є німою і лише пропонує, а не вимагає. Тому не плоть є вмістилищем похоті та гріха, а змінена свідомість, яка після гріхопадіння стала причиною самої себе. Відтак, порочними не можна вважати природні фізіологічні процеси: сон, вживання їжі, розмноження без відповідного морального підтексту та без зловживання ресурсами необхідними для їх задоволення.

Необхідно провести розвідку й тих догматичних положень, що містяться у 4-му та 5-му членах «Символа віри». Вони стосуються важливих теологічних основ християнського віровчення – хрестної смерті та Воскресіння Ісуса Христа. Ці положення, водночас, вміщують і кульмінацію кенозису – добровільного прийняття Боголюдиною страждань за гріхи людства, смерті та сходження до самого пекла і епогей прославлення Бога-Сина через спокутування гріхів, остаточної перемоги над гріхом та смертю, звільнення людини, що співрозп'ялась з Христом від рабського стану і вказання шляху досягнення Царства Небесного, преображення та обоження.

Негативні наслідки гріхопадіння праотця Адама викорінив Ісус Христос. Оскільки люди потрійно відстали від Бога – природою, гріхом і смертю,

Спаситель зробив так, щоб істинно прилучались і безпосередньо приходили до Нього, знищивши одне за іншим. Одне – прилучившись людській природі, інше – смертю на хресті, а останній осередок – панування смерті – зовсім прогнав з природи Воскресінням [72, с. 91]. За уявленнями православних мислителів Бог-Слово втілюється, виконуючи предвічну Радю Божу про буття і тварний світ не лише за для спокутування наслідків первородного гріха, але й для заповідання вірним вічного блаженного життя в Царстві Небесному. Христос єднає повноту Божества і повноту людського буття, робить людську природу набагато славнішою від усіх чинів небесної ієрархії, дарує освячення та обоження всьому світу через людину та людську природу. Христос, маючи два єства, дві волі – Божественну і людську в єдиній іпостасі, відкриває необмежені можливості для людської природи, оскільки саме в ній уможлиблюється спасіння всього Всесвіту.

Положення сьомого члену «Символа віри» піднімають проблему Страшного суду. Тема відповідальності та відплати має головне значення в християнському житті, але особливої актуальності набуває в перспективі його завершення. Вона органічно поєднана з питаннями спасіння та обоження. Божественне світло відкривається в історії, але не належить світу цьому; воно вічне і вказує на вихід за межі історичного існування. Це – тайна «восьмого дня», повнота, яка не може бути вміщена цим світом раніше його завершення. Це начало парусії, – другого пришествя в душах святих – виповнення слів откровення, коли Бог з'явиться всім у світлі своєму неприступному.

Тому ті, які стали чадами світла і синами майбутнього дня і можуть завжди як у дні ходити благообразно, для тих ніколи не прийде день Господній, тому що вони завжди з ним і в ньому знаходяться. Тому що день Господній з'явиться не для тих, котрі осяюються Божественним світлом, але він раптово відкриється для тих, котрі знаходяться в пільмі пристрастей, живуть у світі по світському і люблять блага світу цього; для них з'явиться він раптово і виявиться для них страшним як огонь нестерпний [251, с. 87].

Божественне світло стає основою свідомості. В ньому віруючі пізнають Бога і пізнають самих себе. Воно проникає в суть всього єства віруючого, що

єднається з Богом, стає для нього Божим Судом до Страшного суду. Відбувається так тому, на думку отців церкви, що мається два суди – один, який здійснюється на Землі – це суд, що має на увазі спасіння, інший по закінченню світу – є судом у засудження.

На переконання святого С. Нового Богослова в теперішньому житті, коли завдяки каяттю ми входимо свободно і добровільно в Божественне світло, ми виявляємося звинуваченими і засудженими, однак за Божественним милосердям це обвинувачення і цей суд відбуваються в таємниці, у глибинах нашої душі для нашого очищення і прощення гріхів. Тільки Бог і ми самі бачимо тоді приховані глибини наших сердець. А для тих же, що не хочуть ще тут, на землі ввійти у світло, друге пришествя Христово відкриє світло, сховане нині і зробить явним усе те, що дотепер залишалося таємним. Усе те, що ми ховаємо нині, не бажаючи відкривати в каятті глибини наших сердець, відкриється тоді у світлі перед лицем Божим, перед усім Всесвітом і те, що ми являємо собою в дійсності, стане явним [252, с. 80].

Головним принципом нагородження та покарання в умовах воскресіння та Страшного суду деякі православні богослови вважають любов. Після другого пришествя Божественна любов стане нестерпною мукою для тих, хто не стяжав її в собі за період земного життя. Вона виступить критерієм праведності та святості життя. Вона стане основою, фундаментом майбутнього справжнього життя і в той же час неминуче виявиться її відсутність в душах грішників.

Проте, незважаючи на гріховність людей від природи, Бог дає можливість людям спасіння в цьому, земному світі. Всеблагий і милосердний Господь Бог так возлюбив світ, що послав сина свого Єдинородного у світ, щоб кожний хто увірував у нього не помер, але мав життя вічне. Бог став Людиною, щоб людина стала Богом. «Всією силою своєї Божественної педагогіки Він прагне уберегти людину від того, щоб вона зустрілась з Ним лише на смертному одрі, на страшному суді і відкриває йому шлях спасіння та обоження через Покаяння, Надію, Любов та Віру» [182, с. 142] – говорить В. Великий. Саме ці чесноти є умовами спасіння у церкві – містичному тілі Христа, вони здатні просяяти в душі кожного віруючого світлом преображення. Отже,

у«Фаворському світлі» людина, яка поєднується з Богом, прилаштовує себе до повноти Його буття, що відкривається в глибинах її власної особистості.

Логічна експлікація змісту 9 члена «Символа віри» породжує еклезіологію – розділ догматичного богослов'я, що вивчає сутність, призначення, спосіб буття, функції церкви. Еклезіологія виокремлює у своєму предметі два аспекти: містичний та канонічний. Перший відображає церкву як містичне тіло Христа, а другий її розглядає як соціальну інституції, вид організації релігійної громади, що регламентується усталеними правилами. Враховуючи специфічну спрямованість дисертаційного дослідження, більша увага буде приділятися саме першому аспекту еклезіології.

Варто зазначити, що церква є тим організмом, в якому здійснюється єднання з Богом, як тих, хто живе тепер, так і вже померлих. Вона є тим єднанням, яке остаточно завершиться в майбутньому – після воскресіння з мертвих. Всі покликані увійти в Церкву, адже, якщо людина – мікрокосм, то Церква – «макроантропос», як зазначав святий М. Сповідник [163, с. 25]. Особистісна участь людини у спокутувальній жертві Христа стає можливою у церкві як містичному тілі Христа. Однак, якщо людську природу в її єдності, цілісності та безгрішності Христос відроджує у своєму містичному тілі, то і благодать дається Духом Святим для досконалого виконання особистісного начала у свободі волі саме у церкві. Це – тайна Церкви, яка є справою Христа і Святого Духа. В такий спосіб відновлюється єдина людська природа в Іпостасі Христа та множинність людських іпостасей – в благодаті Святого Духа. Церква єдина, тому що вона – єдине тіло, єдина природа, поєднана з Богом в іпостасі Христа; особистісне ж остаточне єднання з Богом особистостей в Дусі Святому здійсниться лише у майбутньому.

Зміст 10-го члена передбачає розкриття значень християнських таїнств та спосіб їх сповідання. У догматичному переказі православної церкви вчення про таїнства займає особливе, виключне місце у контексті більш широкої галузі богослов'я – пневматології. Суто православна сакраментологія формується під впливом творчості І. Антіохійського, І. Златоуста, М. Кавасілі, К. Карфагенського, С. Нового Богослова та багатьох інших, котрі протистояли

єресі месаліан. За уявленнями святих отців таїнства наставляють людину на шлях єднання з Богом. Вони трансформують знання в пізнання благодаті, «відчуття сокровенних речей», що розкривається в дарах Духа Святого.

Саме Святий Дух – сокровенне в явному, начало нового пізнання, безумовна повнота всякого єства. Він є тим живим джерелом, яке розкривається через таїнства в віруючих і через співпадіння двох воľ – Божественної і людської та стягання благодаті і веде людину до обоження. Остаточне богословське оформлення вчення про таїнства отримано у новітній час і було стимульовано подібними тенденціями у католицизмі.

Так, осмисленням цієї частини церковного переказу займалися В. Асмус, М. Бердяєв, о. Сергій (Булгаков), митроп. Диоклійський, архим. Іануарій (Івлієв), М. Іванов, Каліст (Уер), М. Желтов, В. Лоський та інші. Останньою знаковою подією у богословсько-філософському житті стала V Міжнародна богословська конференція РПЦ «Православне вчення про церковні таїнства», що була проведена в Москві 2007 року конфесійне релігієзнавство розглядає цю частину церковного вчення переважно у богослужбовому руслі, а осмислення сакраментології у релігієзнавстві світському носить здебільшого описовий характер. Тому вчення про таїнства, на наш погляд, вимагає більш глибокого аналізу для розуміння внутрішньої природи людини.

В уцерковлінні та ухристовлінні віруючий включається у герменевтичний діалог з духовно-культурною єдністю християнської традиції, у якій центральне місце займають таїнства церкви. Що ж відбувається у процесі такого діалогу: уніфікація, стандартизація свідомості та алгоритмів поведінки, чи, навпаки, надорганічний прояв особистісного начала у самотворчості? Які детермінанти та чинники впливають на зміну світогляду, свідомості та способу життя віруючого у таїнствах? Щоб розібратись з вище окресленими проблемами та знайти відповіді на поставлені питання слід з'ясувати внутрішню сутність самих таїнств.

Все церковне богослужіння сповнене тайнодіянь, яких православ'я та католицизм визначає сім: Хрещення, Миропомазання, Сповідь, Причастя, Священство, Вінчання, Соборування. В них природа людини поєднується з

Божественною природою. Таїнство передбачає перетворення, трансформацію наявного стану у бажаний (ідеальний), силою надраціональної дії благодаті Духу Святого та морально-аскетичної волі людини.

Метою такої зміни є досягнення такого стану, коли кожна особистість стає співобразною Христу, поєднує в собі природу тварну з повнотою благодаті нетварної – з Божеством, яку Святий Дух надає кожному члену Тіла Христового. Слово, зодягнувшись у плоть, наповнює матерію спасительною здатністю, яка проявляється у всій своїй повноті у Святих таїнствах: у Них усе творіння отримує силу Христа [101, с. 32]. Серед семи таїнств головне місце у всіх християнських конфесіях займають «євангельські» таїнства: Хрещення та Причастя. Християнське Хрещення, яке іманентно являє і озаріння віруючого світлом істини свого духовного народження, Г. Назіанзін, Юстин та інші отці церкви, ґрунтуючись на семи основних новозавітних контекстах (текстах всіх чотирьох канонічних Євангеліє, «Послання до Євреїв» та двох місцях у «Діяннях») називають вогняним Хрещенням благодаттю Духу Святого, протиставляючи його водному Хрещенню І. Хрестителя [198]. Євангеліст Луки пише: «Іоан всім відповідав: Я хрещу вас водою, але йде Сильніший від мене, у Якого я не гідний розв'язати ремінь черевика; Він буде хрестити вас Духом Святим і вогнем» [198, (Лук. 3: 16)].

У «Діяннях» також знаходимо тому підтвердження: «Іоан хрестив водою, а ви через декілька днів після цього будете хрещені Духом Святим» [198, (Діяння 1:5)]. Вважається, що після хрещення Ісуса «вогонь загорівся в Йордані». Тому всі, хто отримав хрещення, іменуються «просвітленими». Вогняне хрещення закріплюється в релігійній традиції розвиненою культовою практикою у звичаях, символах та обрядах. Однак світлові епіфанії духовного народження віруючого у Христі невіддільні від подальшої присутності в славі Його Божественності в Преображенні.

Догматично під Хрещенням розуміють особистісну участь у Пасці – смерті та Воскресінні Христа. Воно є народженням у вічну славу Божу та входженням у життя вічне. Сьогоднішня людська природа не володіє своїм першозданним безсмертям та нетлінням. Після Воскресіння Господнього

смерть і тління стали шляхом до вічного життя після гріхопадіння, тому що Христос прийняв у себе все, у що проникла смерть – смертю смерть поправ, як співається в Пасхальній літургії. Отже, образ Христового Воскресіння є початок людського воскресіння та преображення.

Впускаючи смерть в своє безгрішне єство, Христос знищує її, демонструючи та даруючи людству новий модус Буття – життя без гріха та смерті. Хрест та хресне знамення є символічним знаком для співпереживання хрестної смерті Христа віруючими, для їх ототожнення з його Божественністю. Цей факт є постійно присутнім в духовному житті християнина, оскільки він є началом розкаяння у власних гріхах та початком співстраждань мукам Христа.

В цьому акті віруючий прилучається до єства Христа і в цілому до обоження. Єднаючись з тілом Христа віруючий усвідомлює і робить перший крок у актуалізації потенційної здатності до обоження. Він відмовляється від диявола та прагне, слідуючи вченню Христа, стати Богом за благодаттю – тим, чим Бог є за природою. Він приймається в Церкву, як містичне тіло Христа, стає її членом. Послідовник Христа приймає в якості особистісних принципів цінності християнської моралі, які слугують орієнтирами для самовиповнення, досягнення праведності, чистоти, непорочності, святості. Тому віруючий стає реально причетним до того світла, в якому Христос явився учням на Фаворі, акумулюючи та концентруючи його в собі.

В тайній вечері започатковується таїнство Євхаристії, в якому Христос прилучає апостолів і через них людство до своєї Божественної плоті і крові, до власних страждань, смерті й воскресіння, щоб вони не померли, а мали життя вічне, як вчить святе Євангеліє. Спокутує гріхи людства Христос своєю безцінною жертвою і цим самим виконує справу нового Адама, відновлює павшу людську природу, дарує їй обожений стан та визначає вектор вдосконалення та спасіння самої людини від гріха та смерті. Така потенційна спроможність до преображення актуалізується в момент виявлення Божества на хресті та у Воскресінні.

Таїнство тіла і крові Христових – це здійснене поєднання людської природи з Христом і водночас із всіма членами Церкви: «Взнаємо чудо цього

таїнства, – каже святий І. Златоуст, – у чому воно складається, для чого воно дане і яка від нього користь. Єдине тіло, сказано, ми буваємо й узи його від плоті його і від кісток його. А це буває через їжу, що Христос дарував. Для того Він змішав самого себе з нами, щоб ми склали щось єдине, як тіло, з'єднане з головою» [48, с. 156]. У таїнстві Євхаристії Церква являється в єдності людської природи з Божественністю Христа. Саме тому Вона розуміється як містичне тіло Христа, його наречена. Таїнство Причастя, через тіло та кров Христову, дає змогу віруючому приєднатись, увійти, співрозчинитись з Христом у певній єдності, яка і є церквою. «Ти, Господи, дарував мені, щоб ця тлінна храмина моя – людська плоть з'єдналася б із твоєю Пресвятою Плоттю і щоб моя кров змішалася б із твоєю і відтепер я член твого тіла, прозрений і світлий. Я знаходжусь поза собою, я бачу себе таким – о диво, яким я став. Водночас, боячись і стидаючись себе, я поклоняюся тобі і страшуся тебе і не знаю, куди мені подіти і як застосувати ці нові члени – нові й обожнені» [253, с. 87], – так казав С. Новий Богослов, прославляючи в одному із своїх гімнів єднання з Богом у таїнстві Євхаристії, в якому віруючі стають членами тіла Христа. Це єднання вводить в глибину людської природи вогонь Божества, невіддільний від Тіла і Крові Христа.

Наступне таїнство – Миропомазання є особистісна участь у П'ятидесятниці – сходженні Духа Святого як досконалої третьої особи Божественної Трійці. Новозавітні «Діяння» так описують цю подію: «При настанні дня П'ятидесятниці всі апостоли були одностайно разом. І раптово зробився шум з неба, як би від сильного вітру, що несеться і наповнив весь будинок де вони знаходилися і з'явилися їм язики, що розділяються, як би ВОГНЕННІ і спочили по одному на кожному з них. І виповнилися всі Духу Святого і почали говорити різними мовами, як Дух давав їм провіщати» [198, (Діяння 2: 1–47)]. Свято П'ятидесятниці відзначається східною церквою як реальне розширення Фаворського преображення на все містичне тіло Христа – його церкву. На горі Фаворській божественне світло просіяло для обмеженої кількості учнів, а в П'ятидесятницю Христос просіяв світлом для світу, тому що Дух просвітив учнів і посвятив їх в таємниці небесні [18, с. 30].

«Фаворське світло», як атрибут обоження, безпосередньо залежить від вільного та свідомого стягання благодаті, джерелом (подателем) якої є Дух Святий. Лише в день П'ятидесятниці Святий Дух проявляє себе в найбільшій силі, як відносно самотійна іпостась Божественної Трійці у справі спасіння, з певними завданнями та функціями, відповідно до православної догматики. Ікономія Духа Святого полягає в актуалізації творчих потенцій самореалізації та самовиповнення віруючого.

Для християнина східного обряду це суттєвий пункт віровчення, оскільки він підкреслює певну самотійність справи Духа Святого від справи Сина в ікономічному контексті. Це дозволяє виправдати православну доктрину, стосовно тринітарного догмату, та спростувати принцип «філіюкве», прийнятий західним християнством. Отже, особистісна повнота з неминучістю розкривається у співдії свободної волі людини та божественної благодаті, яка дарується Духом Святим.

Наступним таїнством є Сповідь. Вона розуміється як безперервна зміна людського єства, прагнучого до повноти свого розкриття, до єднання з Богом, що здійснюється співдією Божественної благодаті та свободної волі людини. Головною необхідною умовою Сповіді є каяття. Покаяння є двері, що виводять людину з пітьми і вводять у світло. Хто не ввійшов ще у світло, той очевидно не добре і не як слід пройшов через двері покаяння [251, с. 89]. Каяття є очищенням павшої людської природи від скоєного зла, гріха та визначенням їх акциденційної, перехідної природи. В той же час, покаяння підносить душу до Божественного першообразу і закріплює це устремління до Богообразності та Богоподібності в душі віруючого.

Покаяння несе в собі очищення та удосконалення. Його, в самому загальному вигляді, можна визначити як безперервний і постійний стан зміни розуму та волі в напрямку стягання благодаті. Це друге відродження, яке дарує Бог після хрещення, постійний вихід з самого себе. Св. І. Сірін каже, що каяття завжди пристойне всім грішникам і праведникам, які бажають досягти спасіння. Немає межі удосконаленню, тому що досконалість і самих досконалих не досконала. Тому каяття до самої смерті не визначається ні часом, ні справами.

Воно – джерело сліз після хрещення, благодать, стяжана, придбана людиною, яка постала в ній. Воно – ознака того, що серце розтопилося Божественною Любов'ю. «Ми не будемо звинувачені при виході душі нашої за те, що не творили чудес, що не богословствували, що не досягали видінь, але без сумніву дамо відповідь Богу за те, що не плакали безперервно про гріхи свої» [231, с. 73], – зазначає І. Лествічник. Ці благодатні сльози, про які говорить таким поетичним і богонатхненним чином І. Лествічник, очищають людську природу і повертають її до Бога. Вони також є світлоносним даром Святого Духа.

Каяття є трепіт душі перед воротами раю – так можна виразити цей стан людської душі. Каяттям утверджується і ним же продовжує підтримуватись у подальшому нова ціннісна система, яка налаштована на сприйняття, стягання віруючим божественної благодаті та досягнення ним обоження. Всі члени Церкви, які прагнуть до єднання з Богом, знаходяться в більш чи менш благодатному стані і всі вони в більшій чи меншій мірі позбавлені благодаті, адже за словами святого Є. Сіріна «...вся Церква є Церквою тих, хто кається, вся Церква є Церквою тих, хто гине» [81, с. 78]. Отже, меж у спокутуванні своїх гріхів не існує і сповідь має бути перманентною нормою життя віруючого.

Наступним таїнством є Єлеопомазання. В таїнстві Єлеопомазання страждання хворого освячуються і єднаються зі стражданнями Христа, через що віруючий отримує духовну силу, яка веде його до зцілення. Таїнство Єлеопомазання виражається не лише в поверненні здоров'я для життя, але і в поданні сили для християнської смерті, оскільки остання є також актом християнського життя, хоча й досить специфічним.

У цьому таїнстві також виразно визначається антропоцентричність християнського віровчення, адже друга іпостась Пресвятої Трійці народжується у світ людиною, хоча й безгрішною, але володіючою всіма слабкостями людської природи в повній мірі. Однак через єдність волі у Христі (Божественної та людської) ці слабкості преображаються, що навіть хвороба та смерть постають грізною зброєю у боротьбі зі злом. Гефесиманські боріння є найвиразнішим свідченням людяності Бого-Людини, а не відстороненою байдужістю та безпристрасністю Абсолютного Бога. Саме пречиста і досконала

людськість Бога здатна пробудити в людині співстраждання до мук Христа та віднайти в своєму особистому гріху джерела Його страждань, що і є началом каяття і віри. Тому слабкості людської природи освячені муками та смертю Христа, спроможні через співучасть та співстраждання, прилучити віруючого до його Всеблагої Божественності – себто обожити.

Таїнство Священства забезпечує єдність церкви з часів Христа, апостолів, до утвердження Царства Божого у вічності. В таїнстві Священства віруючий отримує благодать Духа Святого, стає символом справи Христа, функціонером церкви як Його містичного тіла. Священик уособлює владу дану Христом, виконує Його волю. Незважаючи на те, що святість підтримується функціонуванням його в лоні церкви, це не знімає особистісної відповідальності з нього як з віруючого в перспективі його власного спасіння, а навпаки, виключність його положення робить незрівнянно більшим цю відповідальність. У межах однієї людини – священика, відбувається певне подвоєння на безгрішне абсолютне Христове начало, яке дарується через церкву та слугує ідеалом для пастви і слабе, гріховне, власне людське єство, яке через випробування та вдосконалення наближується в Дусі Святому до Христа.

Найголовніше завдання священика, як людини, мінімізувати, або навіть ліквідувати цю дистанцію і не піддатись спокусі, а саме – здійснити діаметрально протилежний (зворотній) процес і осквернити священну справу Христа та церкви через домінування гріховної похоті плоті над святістю життя. Завдання людини, як священика, полягає у тому, щоб нести світло Христової Божественності, в прилученні до нього віруючих в індивідуальний для них спосіб, зберігаючи при цьому самототожність смислу обоження.

Останнім таїнством є таїнство Вінчання. Воно освячено церквою, відтворює і благословляє богоустановлений зв'язок між чоловіком та жінкою. Дійсна людська сутність максимально повною мірою розкривається у співпричетності двох взаємно обраних людей один одному у любові через церковний шлюб. Виключення становлять ченці, які потребу і здатність у взаємній любові реалізують в інший спосіб ніж миряни, поза статевими стосунками та шлюбом. Богослов'я проводить чітку символічну паралель між

єдино-множинністю антропологічною та триєдністю теологічною, природою сім'ї та Бога. Окрім цього, сім'я розуміється отцями церкви як мала церква: «Де двоє чи троє зберуться в ім'я Моє, там Я посеред них» [20, (Мф. 18, 20)]. Вона виступає епіцентром преображення людської природи, прообразом, одиничним взірцем обоженного Всесвіту. Отже, єдність, благочестивість та святість сім'ї має екстраполюватись на всю світобудову через різні види та форми добродійності та соціального служіння.

Синергетична зв'язність, взаємодоповнювальність, когерентність догматичної системи корелює з когерентністю індивідуального містичного досвіду. Підставою для такої внутрішньої єдності та органічної цілісності церковних таїнств є реальність досвідного стягання віруючим благодаті Духа Святого, пропорційне внутрішньому преображенню людського єства, єднання людини та Бога.

Ознаками такого єднання є резонансне відчуття віруючим близькості і допомоги невидимих божественних сил, вселенської симфонічності індивідуального та загального, загальної космічної гармонії. Отже, у таїнствах церква задає літургійний алгоритм благословіння віруючого на причастя Небесним таємницям та насолодам, у яких у всій повноті відбувається проявлення, розкриття, реалізація ключових моментів євангелійського життя Христа, його вчення та прилучення до Нього віруючих; здійснюється ототожнення волею, зусилля, життя Христа та його послідовників.

Останні члени «Символа Віри» стверджують ідеї Страшного суду та потойбічного життя. Вічність у Християнському розумінні не має нічого спільного з часовістю, тривалістю, темпоральністю. Тому цей підпункт розглядуваного питання потребує деякого дослідження, з метою уточнення смислу християнського догмату про вічне життя.

Простір та час, умови можливості існування емпіричного досвіду і як принципи чи форми його організації, відсутні у житті Небесному – Царстві Божому. А життя вічне, сповідуване християнами, саме є смерть для емпіричної персони. Саме емпіричності, підкреслюємо, що не є тотожним гріховній. Отже, саме вічне життя в Царстві Божому є момент радості, але назавжди застиглий,

окам'янілий, позбавлений теплоти життя і пронизаний холодом вічності, незмінності, незворотності, остаточної визначеності. Така постановка питання слугує загостренню всієї проблеми.

Отже, вічність виключає часовість, час, тривалість. Виникає протиріччя у тлумаченні вічного життя, яке має бути подолано в межах релігійної свідомості та світогляду. Два протилежних модуси існування – вічність та часовість мають бути поєднані, виходячи з християнських постулатів, принаймні в межах одного людського життя. Але як це можливо? Мисленевим чином, без допомоги одкровенень віри, не можна довести, що остання мить іманентно вміщує в собі процес як страшного суду, пекла, так і вічного життя в раю, вищого задоволення та насолоди, яка через свою актуальність та значимість, фатальність та незворотність вміщує в себе вічність.

Вона остання єднає душу, оскільки все ж належить життю, з отчим домом, рідним, близьким і живим, де ще є процесуальність, можливість зміни, де власне і можлива віра як шлях обоження. Така інтерпретація християнських догматів узгоджує релігійні та наукові уявлення про факт смерті, визнаючи лише той момент, який в своєму трансцензусі перевершує буття і дорівнює вічності, але заперечуючи дійсне реальне життя, як життя після смерті.

Життя є рух або ж час. Людські проекти буття реалізуються на основі минулого в теперішньому через стремління до майбутнього. Тому напрошується думка, що сама перспектива духовного життя, можливого після фізичної смерті теоретично оформлена, викликана скоріше відчаєм плотського розуму і бажанням жити самої людини, аніж реальним станом справ. Порушення онтологічних параметрів існування – є фактична деструкція та знищення людської особистості, об'єктивно і тотально.

У вірі і через віру отримується принципово інша презумпція духовного блаженного життя – без деструкції та розладу, без втрати змісту та онтологічного наповнення. Міра досконалості світу визначається мірою праведності та святості життя людини. В цьому полягає аксіологічне значення антропоцентричності православ'я. Стаючи іпостассю, принципом космосу, людина інтеріорізує Всесвіт у своє життя, вміщує абсолютним чином його в

процесі стягання благодаті та обоження. Людина, яка є обоженою, устремліннями власної свободної волі та нетварними енергіями, припиняючи існування себе в бутті (вмираючи), не припиняє наявності та існування Буття в собі, а навпаки, єднаючись з другою іпостассю Пресвятої Трійці та входячи в саму Природу Божества, вміщує світ у собі та виражає його через себе, будучи його іпостассю. Тому віра в життя після біологічної смерті позбавлена жахливої трагічності, а сповнена впевненості у вічному житті в світлі Царства Божого.

Головним завданням даного підрозділу було доведення того, що спасіння людини та досягнення стану обоження є телеологічною метою будь-якого догмату у богословській системі православного віровчення. Синергетична зв'язність, взаємодоповнювальність, когерентність догматичної системи корелює з когерентністю містичного досвіду, аналіз якого буде представлений у третьому розділі.

Підставою для такої внутрішньої єдності та органічної цілісності догматики та містики є реальність досвідного стягання віруючим благодаті Духа Святого, що пропорційне внутрішньому преображенню людського єства, єднання людини та Бога, спасіння та обоження. У православній традиції це розуміється як ідеал людини, який знаходить своє відображення у смислообразі «Фаворського світла».

Тема «ідеалу людини» є тотально іманентною всій структурі релігійної культури та богослов'я. Головні структури та підструктури теології – еклезіологія, есхатологія, христологія, маріологія, пневматологія і т. д., в кінцевому рахунку, резюмуються в сотеріології, що є цілісним метафізичним вченням про людину та ідеал людського буття. М. Бердяєв підкреслював, що виникнення усвідомлення людиноподібності Бога було зворотним боком усвідомлення богоподібності людини. Бог без людини, Бог безлюдський був би Сатаною, не був би Троїчним Богом. Основний міф християнства постає драмою любові та свободи, що розігралась між Богом та людиною, народження Бога в людині та народження людини в Бозі.

Явлення Христа-Боголюдини і є досконале єднання двох рухів, від Бога до людини та від людини до Бога, завершальне народження Бога у людині та

людини у Бозі, здійснення таємниці двоєдності, таємниці боголюдськості. Таємниця релігійного життя незрозуміла поза двоєдності, поза зустрічі та єдності двох природ із збереженням їх відмінності. Для свідомості моністичної, монофізитської незрозумілим є сам первинний релігійний феномен, як феномен релігійної драми, релігійної туги та релігійної зустрічі, як таємниці преображення і єднання [18, с. 56].

Православ'я є найбільш антропоцентричним у своєму стремлінні до Бога. В антропології відбувається зустріч філософських питань та теологічних відповідей. Аналіз змісту догматичних положень православного віросповідання дозволяє виокремити головні антропологічні ознаки, норми, максими:

а) єдність божественної та людської природи, яка уможливлюється потенційною спроможністю синергійного входження віруючого у буття Абсолюту, коли Дух через Сина приводить до Отця;

б) холістична, енергійна і духовна цілісність світу та Бога, яка можлива завдяки людині як центру тварного буття (експлікація цінності плотськості у масштаб тварності);

в) рефлексивність, свобода волі, свобода вибору, відповідальність – головні екзистенційні параметри антропологічної трансформації;

г) єдиносутність людини Ісусу Христу через реалізацію образу та подоби Сина Божого у свободі як умові, любові як шляху, богоспівтворчості як меті;

д) онтологічний та метафізичний оптимізм у справі подолання смерті через співучасть у Воскресінні Ісуса Христа;

є) визнання біо-соціо-духовної повноти людського буття найвищою цінністю;

ж) совість (інтуїтивне моральне самопочуття), як суддівська інстанція оцінки наявного з позицій морально-духовного належного та як епіцентр розвитку добродетелей, любові, святості – джерел онтотеологічного наповнення для життя в історії та Царстві Небесному;

з) церква як прообраз Царства Небесного в історії;

і) надорганістичний прояв особистісного начала у самотворчості через участь у sacramentalних діях церкви силою надраціональної дії благодаті Духу Святого та морально-аскетичної волі людини;

й) досягнення вічного в екзистенційному режимі Буття-в-мені (обоження) як подолання протилежного тимчасового у режимі я-в-бутті (обмеженість, фінальність, конечність).

Православна антропологія, розкриває трансцендентальну природу людини через її інтенціональність до трансцендентного. Православний ідеал людини, яким інспіровані більшість інших цінностей нашої культури, передбачає універсальність та космічну центральність людини як пастиря буття, співтворця Богу та Бога за благодаттю.

Отже, релігія визначає ті антропологічні максими, норми, сутнісні та екзистенційні характеристики людського ідеалу, які мають бути усвідомлені, закріплені та збережені в умовах суспільного співжиття.

Висновки до розділу 2

Православ'я є антропоцентричним у своєму стремлінні до Бога. Християнське розуміння людини розкриває трансцендентальну природу людини через її інтенціональність до трансцендентного. Православний ідеал людини, яким інспіровані більшість інших релігійних цінностей, передбачає універсальність та космічну центральність людини як співтворця Богу та Бога за благодаттю, а значить, максимальну свободу та відповідальність. Східне християнство визначає ті максими, норми, сутнісні та екзистенційні характеристики ідеалу людини, які мають бути визнані та збережені в сучасних умовах суспільного співжиття українського народу. Це можливо не лише в релігії, а й в моральній та правовій формі через доповнення і розширення морального та правового ідеалу людини релігійними уявленнями.

Осмислено характерні особливості та сутнісні риси українського православ'я. Полірелігійність є звичним явищем української культури. Проте,

не зважаючи на цю обставину, на нашу думку, лише православна церква може претендувати на роль чинника самоідентифікації та консолідації українського етносу впродовж достатньо тривалого періоду – аж до XVIII ст. Саме Українське православ'я, в найскладніші моменти останнього тисячоліття історії народу та державності, було виразником національної ідеї, духу, зберігало самобутність, окремішність, унікальність та неповторність української культури та традицій. Хоча історичні колізії демонструють складність та суперечливість заснування, становлення та розвитку вище вказаної церкви, все ж її ключова роль в етноформуючому та етнозберігаючому процесах у найвідповідальніші в історії українського народу моменти, дає право розглядати її як інституцію, що сприяла формуванню усвідомлення українцями своєї етнічної самобутності в історико-культурному розмаїтті народів та визначили загальні орієнтири національної духовно-практичної діяльності та розвитку. Ментальні структури, мислення, мова, світосприйняття, світопереживання, світорозуміння українців у своєму становленні були детерміновані релігійними ідеалами та цінностями, а специфіка релігійного життя – духовний клімат, в свою чергу, визначалась особливостями української свідомості, світогляду та культури. Отже, такий взаємовплив свідчить про цілісність українського духовного досвіду, єдність ментальних та релігійних структур в ході історичного розвитку та в процесі культуротворення.

Тому саме Українське православ'я виступає основою, гарантом самосвідомості та самоідентифікації української нації як в минулому, так і в сьогоденні. Ця релігійна організація через різні сфери духовного життя впливала на процес становлення нації. Домінуюча релігія, якою виступало православ'я, закріплювала почуття єдиного цілого, виконувала роль виразника національного духу та окреслювала національний характер в найскладніші для історії України періоди: під час монголо-татарської навали – XIII–XIV ст., доби козаччини XVI–XVIII ст., національно-визвольної війни 1648–1654 років українського народу під проводом Б. Хмельницького та віроломного вторгнення Російської Федерації у 2014 році.

Отже, православ'я формувало у представників нації усвідомлення своєї етнічної належності через віднесення себе до освяченого церквою і Богом українського народу. І саме конфесійна визначеність передбачала етноконфесійну окремішність. Відтак, починаючи з 1240 р., після нашестя на Русь хана Батия, православна церква починає визнаватися національною та аутентичною в культурі України. Констатується близькість догматичних та ментальних структур в українській культурі, внаслідок чого останні виступають відправною точкою для трансцендентальної єдності людини та Бога. Лише в період пригноблення російським самодержавством – XVIII–XX ст., після асиміляції української церкви московською, православ'я почало відігравати деструктивну роль у процесах національного та державного розвитку.

Автентичність Українського православ'я з притаманними йому рисами: демократичністю, соборноправністю, побутовістю, євангелізмом, паулізмом, віротерпимістю відіграють надзвичайно важливу роль у формуванні смислів української культури, механізмів національної ідентичності та самосвідомості.

Також показано як ісихастсько-софійні рефлексії києвохристиянської традиції: містична кардіогносія, реабілітація екзистенційно-персоналістичного модусу буття людини, визнання цінності тілесного начала, як умови виключного положення людини у світі, розуміння любові як пізнавального принципу, включеність раціонального пізнання у відношення людини до Бога, породжують унікальний містичний досвід переживання та осмислення «Фаворського світла», а відтак, імпліцитно формують особливий ідеал людини.

Сьогодні ми спостерігаємо ренесанс Українського православ'я на прикладі діяльності УПЦ КП та УАПЦ. Хоча історичний процес становлення вище зазначених церков демонструє певні складнощі як канонічного так і (здебільшого) політичного характеру, але в умовах незалежної української держави він являє єдність логічного та історичного, коли Українське православ'я буде виконувати свою споконвічну місію у духовному розвої українства.

Визначено філософсько-догматичну своєрідність православ'я як духовного феномена. Зокрема, розкрито діалектичну єдність містики та догматики, апофатики та катафатики. Православ'я не відокремлює різні

пізнавальні здібності та не протиставляє їх в процесі обоження, а відстоює цілісність та єдність людського єства та взаємозалежність його складових.

Духовне життя може бути предметом рефлексії лише за умов певного об'єктивування в церковному переказі та богослов'ї. Це – єдині форми зовнішнього вираження досвіду тайн віри, а гарантом об'єктивності та аутентичності цих свідчень є церква як Містичне Тіло Христа. Догматичне вчення церкви, її культова практика, обрядовість постають встановленим церквою шляхом Богопізнання, в той час як містика безпосередньо і є особисто надбаний досвід тайн віри. Тому неможливо зрозуміти зовнішні форми без внутрішнього досвіду, не можна мати повноти та завершеності досвіду, не маючи адекватної форми його вираження, трансляції, передачі.

Такі методи Богопізнання як апофатичний та катафатичний у віровченні християнства східного зразка постають не як такі що взаємовиключають, а такі що взаємопередбачають один одного, свідчать про єдиний досвід Богопізнання та обоження. Апофатичність, як спосіб Богопізнання, є найнеобхіднішою умовою катафатичного способу і навпаки. Ті абсолютні істини, які переживаються апофатичним чином, з необхідністю мають бути «відрефлексовані» в бутті для збереження єдності і цілісності духовної традиції та для легітимації багатоманіття шляхів, що ведуть до Бога.

Апофатичний та катафатичний шляхи Богопізнання взаємнообумовлені, оскільки будь-яка річ, осягнута у своїй ідеї, містить указання на всю повноту Божественної Природи, яка через ідеї-воління знаходить свій вираз у тварній речі як своєму знаку, символі. Діалектична єдність та протилежність катафатичного та апофатичного шляхів Богопізнання пояснюється реальними відмінностями між непізнаваною сутністю та енергіями, що виявляють божество. Сили чи енергії, в яких Бог являє себе, є божественними, божими, але вони не відтворюють в повній мірі Божественну Природу як таку. Тому сам Бог у своїй повноті постає перед людиною непізнаним, нескінченно віддаленим у своїй природі і в самому єднанні недосяжний у своїй сутності. Але ця прірва долається Богосинівством, яке передбачає динамічне наближення і

ототожнення, яке все ж остаточно не досягне свого ідеалу із-за відмінностей між сутністю та енергіями.

Визначено місце, роль і значення смислообразу «Фаворського світла» в контексті обоження, через призму Нікео-Константинопольського символу віри. Авторська інтерпретація догматичних положень та ідей дозволяє критично та неупереджено переосмислити деякі вузлові точки релігійної традиції, не порушуючи духовну цілісність та єдність, з метою більш чіткого усвідомлення християнського ідеалу людини.

Стосовно місця і ролі ідеї «Фаворського світла» в системі православного богослов'я можна сказати наступне. Світло Преображення Господнього, яке бачили учні на Фаворі, являє Божество у плоті та власне обожену плоть. «Фаворське світло» є атрибутом спасіння та обоження, а відтак тісно пов'язане з перспективою досягнення Царства Небесного, яке починається в поцейбічному житті через каяття та уцерковлення, а в якості відправної точки слугує релігійна традиція. «Фаворське світло» – це новий тип духовного життя, нової інтенціональності, нового трансцензусу.

Поняття обоження є серцевиною поняття спасіння, а власне особливим типом буття обоженої тварі є життя у Божественному світлі. Це життя досконале, яке перевершує собою все мислиме буття і постає як Буття Богоподібне та Богообразне.

«Фаворське світло» свідчить про процес єднання людини і Бога. Тому догматика розкриває цю проблему, а питання природи та сутності Божественної Трійці, нетварних енергій, креаціонізму, Боговтілення, Боголюдськості Христа, розп'яття та воскресіння, ідея другого пришествя Христа, страшного суду, вічного життя праведників, першородного гріха, пневматології спрямовані безпосередньо на ідею спасіння та обоження, яка передбачає два аспекти: а) спасіння людини; б) завдяки цьому спасіння всього Всесвіту. Ці два аспекти взаємообумовлюють один одного. Отже, догматичні постулати, які є виразником внутрішнього, містичного досвіду вдосконалення та Богопізнання, імпліцитно визначають і сенс обоження та його проявлення у формі світла.

Досліджено питання обоження та світла, як невід'ємного його атрибута в контексті всієї системи православного богослов'я. Такий підхід дозволяє розкрити природу «Фаворського світла» лише опосередкованим чином, через прив'язаність до інших богословських та теологічних проблем. Новизною є дослідження самодостатності «Фаворського світла» як принципу саме містичного життя, що становить зміст третього розділу дисертаційної роботи.

РОЗДІЛ 3. «ФАВОРСЬКЕ СВІТЛО» ЯК СМИСЛООБРАЗ ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ У РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я

3.1. Містика світла у релігійних традиціях світу

Ідейно-смісловим стрижнем будь-якої розвиненої духовної традиції є містика світла. Вона вже представлена і в ранньонаціональних релігійних віруваннях, а також в індуїзмі, іудаїзмі, зороастризмі, синтоїзмі, буддизмі, ісламі, не говорячи вже про різноманітні езотеричні течії та напрямки, навколорелігійні вчення та нерелігійний досвід.

Безсумнівним є те, що поняття «містика світла» не є тотожним поняттю «культ світла». Воно навіть не є однопорядковим з останнім. Культ світла нами визначається як система уявлень та дій щодо вшанувань та поклоніння, головним природним світилам, зокрема Сонцю, які здійснюються у формі містерій, таїнств, обрядів, священнодійств, свят, жертвоприношень, що остаточно оформилися в землеробів у добу неоліту. Вже в цих релігійних системах природні джерела світла розуміються переважно як символи, що позначають вищу, надприродну, божественну реальність. Світло ж являє життєдайність, добро, справедливість, порядок.

Містика світла – це особлива форма особистісного споглядання-єднання віруючого з Абсолютом, у якій вища реальність сприймається у вигляді надприродного, надфізичного світла у процесі внутрішньої духовної трансформації, конституювання людини. Проте, вочевидь, між ними існує певний генетичний та смисловий взаємозв'язок. Нами обстоюється думка про первинність саме містичного начала. Лише потужне трансцендентне переживання своєї співпричетності до абсолютного начала могло породити культові прояви, які виступають зовнішнім вираженням, закріпленням,

способом відтворення цього екстатичного стану в певній культурній (культовій) формі.

Можна погодитись з думкою Д. Фрезера про суттєву відмінність в соляричних системах Африки, Австралії, Меланезії, Полінезії, Мікронезії та з поглядами М. Еліаде, щодо відмінного місця і ролі соляричного культу в релігійному житті різних народів світу. В історії релігійної думки не знайдеться жодного віровчення у якому б зовсім обходили увагою тему світла [299, с. 23]. Це стосується не лише землеробських культур, хоча в системі світобачення останніх такі тенденції є найбільш виразними, але й кочових. Біологічний ритм та темп життя, особливості побуту, організації праці та дозвілля безпосередньо визначались сонячним циклом та активністю небесних світил, більшою чи меншою мірою в усі часи та для всіх народів.

Для більш повної картини дослідження спробуємо виявити особливості найбільш відомих релігійних парадигм, співставити та порівняти важливі культово-обрядові комплекси цих релігій, відстежити їхній взаємовплив з містичними інтенціями, який є показовим навіть для ранніх періодів формування релігійних вірувань. Для вирішення поставленого завдання використаємо праці С. Аалана, Р. Бультмана, Е. Гудінафа, М. Еліаде та ін.

Релігія виникає тоді, коли з'являється усвідомлений спосіб відношення до світу, відбувається осмислений поділ світу на «Я» та «Не-Я». Це відбувається з появою у верхньому палеоліті 30–40 тис. років тому, людини сучасного типу – *Homo Sapiens*. Ідея світла набуває розвитку, отримує акцентуацію в анімізмі, тотемізмі, фетишизмі та магії. Паралельно вона еволюціонувала також в систему астрономічних та астрологічних знань. Хоча на цих етапах розвитку релігійної свідомості ще не уявляється можливим виділити містичний підтекст через недостатність інформації, однак ці відомості, про наявність ідеї світла в первісних віруваннях є вкрай важливими для дослідження, адже вони вказують на онтологізм феномена світла в духовній культурі людства і не виключають можливість наявності містики світла в первісному релігійному досвіді.

Близько п'яти тисяч років тому відбулась ключова подія в історії близькосхідної культури – возз'єднання Верхнього та Нижнього Єгипту. Здійснювалась поступова зміна способу господарювання – перехід від мисливства та збиральництва до скотарства та землеробства. Релігія єгиптян трансформувалась під впливом цих економічних та соціально-політичних чинників доволі довго. Перші архаїчні боги первісних мисливців – напівлюди, напівтварини поступово відходили на другий план.

Архаїчні міфи первісних людей витіснялися більш складними – з розвиненими сценаріями космогенезу, де на авансцені з'являлись абстрактні та універсальні образи богів. Але лише починаючи з середини 3 тис. до н. е., з возвеличенням п'ятої династії Давнього царства, місцевий бог сонця Ра перетворюється на верховне божество в єгипетському пантеоні богів, займаючи місце більш древнього бога Атума. З цього періоду вся єгипетська культура стає тісно пов'язаною з парадигмою сонячного світла та культом померлих.

Важливу роль у суспільстві, поряд з фараонами, починають відігравати жреці. Вони володіють монополією на сакральне релігійне знання, вступають у містичний контакт з вищими силами, визначають порядок відправлення культу, богослужінь та жертвоприношень. За ініціативою геліопольських жреців і відбулась вище вказана релігійна реформа. Опікується жрецькими в релігії єгиптян Тот – бог мудрості, рахунку і письма, магії і чаклунства, володар «божественних слів», «священних свитків» та «слів влади».

В єгипетській міфології розповідається, що саме він при створенні світу космічною силою, виражає в словах її волю. Завдячуючи Тоту, Ісіда змогла воскресити Осіріса, а Гор перемогти Сета [4, с. 35]. Значне місце займає Тот і в єгипетській «Книзі мертвих». Так, в фіванській версії, епоха XVIII–XX династій, йому присвячено п'ять глав. В пізніших версіях «Книги мертвих» авторство деяких глав приписується самому богу Тоту, якого греки іменували Гермесом, а головні ідеї цих текстів ототожнюються з суттю герметичного вчення і складають, за свідченням К. Олександрійського [119, с. 59], священне писання єгиптян.

Ці тексти є основоположними для давньоєгипетської цивілізації, оскільки представлені в ній уявлення були покладені в основу релігійних догматів. Вони визначали особливості та специфіку відправлення релігійних поховальних ритуалів. Дотримання всіх ритуальних норм забезпечувало, за уявленнями єгиптян, безперешкодний шлях померлого до Бога, успішне протистояння тілесному тлінню та отримання нового життя на небесах у світлому тілі. Взагалі «Книга мертвих» є сучасницею єгипетської цивілізації, але вже в фіванський період, а можливо й раніше, її тексти починають перекладатись як «Проявлення в світлі». Така інтерпретація не є випадковою, адже саме світло розуміється як божественний розум, провидіння, в якому містяться всі прообрази світу і як основа вищого істинно суцього буття.

У «Книзі мертвих» говориться, що душі померлих, котрі пройшли належним чином випробування, повільно плывуть до цього світла в кораблі Ісиди. Такий стан характеризував ототожнення померлого з Царем вічності, Владикою безкінечності, головним серед богів і серед людей, наслідником Атума-Ра, повелителем мертвих та прообразом воскресіння у світлі – Осірісом. У відомих заупокійних текстах (від текстів на пірамідах до написів на труні у римлян), наприкінці констатувався той факт, що стан померлого перетворювався в стан Осіріса і в такий спосіб небіжчик отримував вічне і краще життя [299, с. 23].

У міфолого-релігійній культурі Стародавньої Греції, що у першу чергу вирішувала проблемами космогонії та космології, тема світла також була присутня. Натуралізм, антропоморфізм не-трансцендентність олімпійського пантеону не завадили формуванню містичного стрижня – зв'язку з Абсолютом, що реалізувався переважно в оракулах та містеріальному комплексі, що справили неабиякий вплив на релігійне життя греків.

У давньогрецьких містеріях тема світла мала провідне значення. Культ архаїчного Бога Аполона – бога світла, ще догрецького, малоазійського божества, мав у Дельфах надзвичайну популярність досить тривалий час, а потужні містеріальні дієства та обряди культу Діонісія, Деметри, Персефони

(Малі та Великі Елевсинські містерії), Орфея були переповнені символікою світла, що знайшла своє закріплення та відображення у різних формах свідомості, зокрема у філософії. Так, у Малих Елевсинських містеріях (які є найбільш показовими в контексті нашого дослідження) Персефона, котра символічно розумілась давніми греками як душа людини, що виривається з полону влади приземлених пристрастей та почуттів – царства Плутона, була уособленням життєдайного сонячного світла, до якого кандидати в місти долучались пройшовши посвяту через складні випробування сповнені ритуальної драматургії вмирання і нового народжування та глибокого символізму, в основі якого лежить шлях душі від темряви й невігластва до істини та світла.

Серед етносів та народностей, які населяють територію близьку до північного полярного кола і в яких, певною мірою, збереглись архаїчні уявлення (зокрема якутів та ескімосів), досить поширеним є досвід переживання містичного світла як певної форми ініціації, що подається в раптовому осяянні, без якого людина не може стати шаманом.

Цікавою є аналогія такого роду прозоринь з освітленням блискавкою. Це внутрішнє світло відчувається в усьому тілі, але найбільш виразно – в голові, через що досягається високий рівень екстрасенсорних властивостей та паранормальних здатностей: збільшення або й повна відсутність природного порогу в сприйнятті, контакти з невидимою реальністю – з світом душ та духів, яснобачення, пророкування, отримання знання вищого порядку [299, с. 24]. Серед етнографів існує думка, що мешканці Заполяр'я були предками індіанців, які розселялись на території Америки і передали своїм нащадкам не лише антропологічні особливості, але й культурні цінності та релігійні уявлення. Тому логічно звернутись до релігійної традиції індіанців.

Давні цивілізації сонця на американському континенті: майя, інки, ацтеки повністю будували всю культуру на парадигмі світла. Богу сонця Тескатліпоці та богу вогню Шиутекутлі ацтеки приносили людські жертви, вириваючи в них пульсуючі серця. В такий спосіб забезпечувалось безсмертя Сонця, через

принесення йому в жертву полонених, кров яких поповнювала запаси сонячної енергії. Їхні південніші сусіди – інки відрізнялись більшою гуманністю: приносили в жертву богу сонця Інті лише дітей та тварин. У такий спосіб гарантувалось безсмертя верховного божества. Хоча монополією на священнодійство володіла лише привілейована каста жреців, така культова дія забезпечувала містичний контакт всіх віруючих з Вищою сутністю, гармонізацію людини і світу, через сакральний спосіб впливу на профанну дійсність. Тобто, сакральна дія жертвоприношення давала змогу прилучитися до Вищого сонячного божества всім віруючим. З утворенням же імперії, правитель навіть вважався сином Сонця і наділявся виключними властивостями та повноваженнями [4, с. 39].

Для представників іншої архаїчної культури – автохтонів Австралії світло також має сакральне значення. Так, за повір'ям австралійських цілителів, найвища з надприродних сил Байаме, під час проведення обряду ініціації, вбиває неофіта, після чого начиняє його попередньо розрізане тіло кристалами гірських порід та окроплює його священною водою, яка є не що інше, як розріджений кварц – небесне, божественне світло, яке набуло твердого агрегатного стану. В такий спосіб відбувається відродження неофіта у вигляді цілителя, котрий звільнився з-під влади профанного світу непосвячених, отримав надзвичайні парапсихічні здібності, статус небожителя. Отже смерть у цій духовній практиці розглядається як частина посвяти, як внутрішнє омовіння надприродним світлом [299, с. 34–36].

У системі вірувань древніх скандинавів та германців також знайшлося місце Богу світла – другому сину Одіна Бальдру. В Молодшій Едді говориться що він найкращий, найпрекрасніший, наймудріший з богів – асів. Він такий світлий, що від нього сходить благодатне сяяння. В оновленому та преображеному світі Бальдр, котрий загинув від стріли сліпого бога Хьода (бога року, фатуму, випадковості), воскрес і знаменував загальне очищення, просвітлення та примирення. Ця ідея, як і взагалі культ Бальдра, займала чільне місце в релігійному житті та містичних практиках цих народів [4, с. 19].

Південно-східними сусідами скандинавів та германців були слов'яни, в релігійних віруваннях яких також одне з головних місць посідає культ світла. Релігійне життя слов'ян-язичників визначалось річним календарем та найважливішими сільськогосподарськими роботами. Рік же визначався за сонячними фазами, оскільки сонце відігравало головну роль у світогляді, уявленнях та віруваннях наших предків. Слов'яни з давніх-давен вшановували сонце та богів, котрі так чи інакше уособлювали світло.

В Іпатієвському літописі та у «Велесовій книзі» засвідчено поклоніння богу світла і вогню – Сварогу та його сину Дажьбогу. Констатується також той факт, що слов'яни ведуть власний родовід саме від цих богів і вважають себе дажьбоговими онуками. «Велесова книга» назвала Свентовіта – бога Праві і Яві світлом, а також відзначала сяяння Матері Сва, уподібнюючи його світлу Сонця-царя. Матір Сва – Матір Неба підтримує слов'ян у битвах, робить їх безстрашними, вселяє в героїв віру у вічне життя.

Після прийняття християнства в умовах двовір'я, язичницькі погляди не зникли, а набули нового звучання. Як пише Б. Рибаків за два століття формальної християнізації язичницькі теологи виробили нові уявлення про сили, які управляють світом. З'явилося бичоване церковниками вчення про шанування «світла», як еманції вищої божественної сили. Ідея світла, уречевленого у сонці та в динаміці його небесного ходу, наповнила мистецтво і утримувалася декілька століть [238, с. 6]. В «Мага вірі» Л. Силенка – головній віроповчальній книзі неоязичників, бог сонця Дажь Бог виступає верховним божеством у відношенні до інших богів [249, с. 77].

Система релігійних поглядів синтоїзму почала формуватись водночас з зародженням та розвитком японської етнічної культури. Позбавлена жорсткої догматики ця релігійна система максимально повно виражає національну ідею, цінності, звичаї, побут, специфічність саме японського способу буття. Однак у XVIII ст. представник школи «Відродження синто», відомий вчений та теолог Норінага Мотоорі, намагався позбутись впливу китайської культури на японське світорозуміння, спробував концептуально виразити аутентичні

особливості та специфіку синтоїського віровчення і, завдячуючи його зусиллям, синтоїзм постав соляричною системою, з верховною богинею Сонця – Аматерасу Омікамі.

На засадах синтоїзму обґрунтовувалася також теократична влада, що призвела до повалення влади мілітаристських диктаторів – сегунів, та поновлення імператорського правління в 1868 р. Імператор вважався безпосереднім нащадком Аматерасу Омікамі, що породжувало його особливий культ, який навіть закріплювався в конституції Японії – країни Сонця, що сходить. А синтоїзм в цей час став державною релігією [4, с. 46]. Оригінальну трактовку містики світла дала релігійна культура Індії. Індуїзм ґрунтується на давній ведичній традиції, у якій значне місце в пантеоні богів відводилося богам Сонця та світла. Світло тут розуміється переважно, як таке начало, що створює та проявляє буття, а також дозволяє людині пізнавати суще, те, що складає сутнісну основу як світу, так і людини.

Так, в Рігведі возвеличувалися, в залежності від контексту, боги Сонця чи світла: Сур'я, Мітра, Савітара, Пушана та Вішну (прообраз власне індуїського божества), а також бог вогню Агні, котрий займав у ведичній релігії виключне місце. Зазначимо, що з гімну, який ушавлює Агні, починається Рігведа. Взагалі ідея божественного вогню – Агні, дозволяє зрозуміти суть ведичної доктрини, усвідомити її трансцендентну основу. Агні є не лише втіленням видимого вогню чи світла, але й космічною силою, всесвітнім началом. Агні – найперший з богів. Він є вічним світлом та прообразом речей та богів. Саме він зароджує Всесвіт та зберігає в ньому життя.

Через просвітлення душі, внутрішнє вдосконалення та здійснення відповідного ритуалу й жертвоприношення він уможлиблює містичне пізнання людиною першоістини [276, с. 43]. У «Рамаїні» розповідається про те, як Рама впровадив культ оновлюючого вогню, як видимого символу невидимого бога. В «Упанішадах» констатується ототожнення Атмана і Брахмана зі світлом: «Світло, що сяє по той бік цього неба, по той бік всього сущого, у вищих світах,

за якими ще вищих вже немає, є тим же світлом, що сяє в середині людини» [там само, с. 13].

Необхідність модернізаційних трансформацій в брахманізмі, в умовах протистояння буддизму та джайнізму, призвели до потреби богословсько-філософського переосмислення даної релігійної традиції, що призвело до виникнення індуїстських шад-даршан, відповідного релігійного культу, психофізичної та містичних практик.

Осяяння adeptів йоги є результатом тривалого підготовчого етапу, який складається з медитацій та складних фізичних і психофізичних вправ. На своєму шляху до саторі, йогін зустрічається з сприйняттям та переживанням світлових епіфаній різних кольорів, що є символом, ознакою вдосконалення і характеризує проникнення у вищий рівень космічних порядків, визначає ступінь досягнення звільнення. Світлові знаки слугують також відправними точками медитацій у різних школах йоги [299, с. 48].

Найбільш шанованим божеством в індуїзмі є Вішну – бог охоронець життя та світоустрою, третій член тримурті, втілення сонячності, світлості та космічності. Різні теофанії світла описуються в давньому індійському епосі «Махабхарата» та пуранах, зокрема в 11-й главі «Бхагавад-гіти», де Крішна, восьма аватара бога Вішну, являється Арджуні в своїй Божественності у вигляді світла. В 12-й книзі «Махабхарати» Вішну зображено незбагненим і величним світлом, проникнення в яке є остаточним звільненням для людини.

У цій же книзі розповідається про міфічний білий острів півночі Шветадвіпа, який є священним і святим місцем для всієї індійської міфології, про його духовно досконалих світлоносних мешканців та істинну світлову сутність Нараяни [166, с. 43]. Незважаючи на те, що культ сонця в Індії має амбівалентне значення, в межах індуїзму знаходяться радикально налаштовані аскетичні секти, adeptи яких й досі дивляться на сонце доти, поки не осліпнуть. Отже, можна зробити висновок: містичне світло в індуїзмі є виявом самої суті трансцендентного, божественного, духовної досконалості, святості.

Істотною складовою релігійної культури Індії, як відомо, є буддизм. Традиційним для буддизму є ототожнення Будди як чакравартина – володаря світу, з сонцем. Існує Будда Абсолютного світла – Амітабха, якого вшановують адепти такого містичного вчення як амідаїзм, найбільш поширеного в Японії. В традиції Чань-буддизму п'ять вогнів сяють при народженні кожного Будди, а його тіло випромінювало полум'я. Для дослідження цікавим є осмислення зазначених питань в Махаяні.

Сам Сідхартха Гаутама пережив осяяння, коли після медитації на світанку підняв очі вгору і побачив ранкову зірку. Цей переказ став відправним для мислителів Махаяни в осмисленні світла як всесвітньої пустоти, вищої реальності. Настоятель монастиря-університету Наланди Чандракірті (7 ст.) вважав, що вища реальність – Татхагат, є п'ять проявів вогняного світла, осягнення яких можливе лише в містичному знанні абсолютного світла.

Буддиська скульптура, фрески та іконографія зображують Будду у вигляді вогняного полум'я. Зокрема, в храмах Амараваті Будда постає в формі вогняного стовпа: «Я став вогнем і піднявся у височінь на відстань семи пальм» [276, с. 27]. Тексти Дів'явадани та Дхаммапади яскраво описують сяяння Будди. Статуї гандхарської школи змальовують Будду із полум'ям, яке виходить або з плеч, або з верхівки голови. Підтверджує цю думку і текст Бхагавад-гіти: «Коли є знання, з отворів тіла сходить світло» [299, с. 123]. У Центральній Азії не лише Будда, але й архати наділяються подібними атрибутами світла.

Важливою в Махаяні є оповідь про візит до Будди, який перебував в печері Індрашаїлагуха гори Ведіяка, ведичного бога Індри, котрий спустився з неба в оточенні всього пантеону брахманістських богів. Будда надзвичайним чином розширив печеру, яка стала придатною до прийому гостей та наповнив її яскравим і благодатним світлом свого божественного єства. В цій оповіді підкреслюється не лише органічна спадковість індійської духовної традиції, але й ідентичність всіх проявів Вищої реальності у світлі.

Світлоносними в Махаяні є ті, хто досяг нірванічної свідомості, хто прилучається до Вищого Буття і, водночас, Його виявляє. Якщо в земному житті сприйняття світла є ознакою духовної підготовленості та досконалості, то існує ще один тип досвіду світла – люди переживають його в момент смерті, яка виступає останньою формою ініціації і уможливорює досягнення нірвани через проходження ряду випробувань. Про це пишеться в «Тібетській книзі про смерть». Раптове світло, що засліплювало людину на етапі смерті, є моментом зустрічі з власним істинним і величним «Я», яке також є проявом Вищої реальності. На четвертий день після смерті небіжчик побачить втілення світла – Бхагавана Вайрочану та Дхармадхату (Мудрість) надзвичайно білого кольору, яка ісходить прямо з його серця і лине до серця померлого. Але на перешкоді стають пута карми та альтернативне примарне світло девів – шлях до наступного втілення. Небіжчик має розпізнати доброякісність світла Будди і зосередити всі свої думки на Вайрочані, поки остаточно не розчиниться в ореолі райдужного світла, не досягне блаженства [265, с. 24–27].

Специфічну інтерпретацію досвіду світла зустрічаємо в буддиському тантризмі, який був спочатку представлений позицією видатного буддиського мислителя, настоятеля монастиря Наланди – Ар'ї Асанги (V ст.) та філософської школи йогачарів, а потім виражений третім напрямком в буддизмі – Ваджраяною. Асанга в трактаті «Абхісамая-ламкара» виклав розуміння природи, сутності та способів досягнення досконалої мудрості та одночасового зречення примарності реального світу – просвітлення, шляхом використання сакральних магічних текстів та заклять – тантр.

Вищі тантри розуміються як допоміжні засоби, здатні здійснити редукцію грубих пластів психіки до її глибинних основ – «ясного світла», адже переживання світлової сутності власної психіки є прямий шлях до просвітлення [299, с. 69]. Оригінальний спосіб переживання внутрішнього світла в тантризмі представлений містичним досвідом майтхуни, в процесі якої чоловік та жінка, котрі вступили в ритуальний сексуальний контакт, отримують нірванічну свідомість, в якій з максимальною повнотою переживають абсолютне світло. У

чоловіка цей стан проявляється у вигляді краплі, яка спускається від голови до статевих органів і наповнює все світлом. У такий спосіб змінена свідомість підходить до усвідомлення світла як глибинної основи та сутності органічного життя, в якому світло здатне проявлятися [299, с. 71]. Отже, можна виділити деякі тенденції досліджуваного феномена світла, які є близькими для різних релігійних традицій в індійській культурі.

Перша, вища реальність постає невиразною, позбавленою будь-яких властивостей і тому переживається в досвіді як яскраве біле світло.

Друга, досвід світла являє собою зустріч з вищою реальністю священного, абсолютом, переживаючи який, людина змінює свій екзистенційний режим.

Третя, той, хто досягає сприйняття надприродного світла, отримує трансцендентне існування, безслідно розчиняється в світлі, назавжди залишає світ сансари.

Духовно близькою культурній традиції Індії є культура Близького Сходу, зокрема Ірану. Одним з визначальних релігійно-філософських вчень Близького Сходу був зороастризм в його різних модифікаціях та назвах: релігії Авести, вогнепоклонників, парсизму, маздаїзму, магїзму. Зороастризм, незважаючи на складний шлях еволюції, все ж відзначається рядом константних ідей безпосередньо пов'язаних з темою світла. Для ранньонаціональної релігії іранців – маздаїзму, характерне поклоніння, поряд з іншими Богами, Богу Сонця та світла – Хвару. Цим пояснюється значення однієї з визначальних категорій давньоперського містицизму, яка представлена в Авесті – Хварни, світла слави, вищої світлової сутності божественного буття, котра виступає, водночас, джерелом, шляхом і метою досягнення світанкової мудрості «Сходу».

У космології та антропології маздаїзму Хварна уособлює начало, полум'яну велич, вічність всіх світлових істот, а також енергію, особистого ангела, життєвий вогонь, долю людини. Епіфанії світла виразно проявляються в біографіях великих подвижників і релігійних діячів. За деякими повір'ями за три дні до свого народження іранський релігійний реформатор та пророк

Заратустра з утроби матері випромінював таке сильне світло, що його було достатньо для освітлення всього селища.

Отже, тема світла є центральною і в зороастризмі. Після релігійної реформи, проведенної Заратустрою, яка призвела до утвердження дуалістичної картини світу, відбулась абсолютизація верховного Бога Агурамазди, одним з головних сутнісних виявів якого було світло, в котрому він передвічно перебував. Йому протистояв Ангро-Майня – втілення темних та злих сил. Небесна ієрархія, створена Агурамаздою (Амеша Спента – Безсмертні святі, язати – добрі боги, агури та фраваші – благі духи), являлась провідником та трансформатором Божественного світла в процесі світотворчості.

На людину покладалось Агурамаздою завдання остаточного утвердження світла у вирішальній битві з силами темряви за посередництвом небесного спасителя – Саошіанта. Знамення народження Спасителя пов'язані з образами надприродної зірки та надзвичайного стовпа світла над печерою. Крім цього, чисте світло лежить в основі всього створеного Агурамаздою, а також є сутністю мудрості, святості, чистоти, духовності [299, с. 78].

Видатний іранський філософ і містик XII ст. Сохраварді в праці «Східна теософія» реанімує перський шлях містичного богопізнання, самопізнання та взагалі давньої мудрості через синтез давньоіндійських, давньоперських, зороастрійських, маніхейських, ісламських, давньогрецьких, халдейських, давньоєгипетських та християнських традицій, виділяючи в них єдине спільне начало та спільну спрямованість до єдиної Досконалої Природи, яка розумілась як світло [128, с. 14]. Перекладаючи неоплатонічну ідею еманції на ґрунт давньоперської мудрості, Сохраварді здійснив революційні перетворення, поєднуючи філософський гнозис та містичний досвід в єдину цілісну систему теософської течії Ішрак. За його уявленнями з «перемогоносності світла світочів» – Хварни, виходить світлова істота – перший архангел, зороастрійський Бахман. Відносини між ними нагадують відносини Першого Закоханого і Першого Коханого, котрі визначають подальшу еманцію буття, де іпостасі світла породжують один одного своїми випромінюваннями і

відблисками та стають нечисленними. Завдання ж людини полягає в філософсько-містичному поверненні через самопізнання до сокровенної, світлової, божественної основи буття, в якій зникала полярність умоглядного та чуттєвого, зовнішнього та внутрішнього, езотеричного та екзотеричного.

Важливим в контексті нашого дослідження є аналіз досвіду містичного світла, який представлений іудейською релігійною традицією. Майже водночас з рухом фарисеїв (близько 160 р. до н. е.) в Палестині, а точніше в Кумрані, виник напівчернечий орден «Синів світла» – есеїв. Погляди есеїв впливали на формування християнської догматики та світогляду. Зокрема, їх релігійна символіка, обрядовість, ритуали були пронизані образами світла. Остаточне онтологічне утвердження світла здійсниться завдячуючи швидкому приходу Месії, який приведе до вирішальної битви синів світла та синів темряви, з перемогою перших та встановлення Царства Божого – царства світла. Отже, за уявленнями есеїв, світло складає основу божественного в людині.

Більш докладно розглянути іудаїзм в містико-філософському зрізі, дозволяє аналіз його ідейно-сміслового стрижня – каббали. Головне джерело цього вчення – «Зогар», яке шанується каббалістами не менше Святого письма. «Зогар» перекладається буквально як Сяяння. Загальні ідеї цього джерела такі. Необмежене Божество – Енсоф, через власне самообмеження та подальшу еманацию творить чотири взаємопов'язані між собою ієрархічні світи: а) Ацілут – світ сяяння; б) Бріа – світ творінь, чи світ ідей та першоформ; в) Ієціра – світ духовних сутностей; г) Асія – світ матеріально-предметного буття.

Ототожнення сутності Бога з вогнем, сяянням, світлом взагалі, є досить характерним для ветхозавітної традиції. Проте в каббалістичній інтерпретації суттєво, що Першоєдине еманує в Ацілут десятьма сефіротами – променями, які одночасно є і атрибутами самого Божества і першообразами світу. Ними є Верховна могутність, Мудрість, Розум, Добро, Справедливість, Краса, Вічність, Перемога, Творчість, Дійсність. В ортодоксальному іудаїзмі ці положення відсутні [4, с. 56]. Взагалі ж для всієї іудейської теології є характерними певні особливості у розумінні феномена світла:

а) ідея світла має безпосереднє відношення до поняття божественної слави, виступає її сутнісним виявом;

б) Адам від створіння був світлоносною, відповідно досконалою істотою та втратив цю якість лише через гріхопадіння;

в) Месія відновить втрачений світовий світлопорядок, через провіщення слави Божої;

г) суще отримає своє оновлення у встановленні тисячолітнього царства Божого, атрибутом котрого буде світло;

д) розуміння світла як ознаки духовного просвітлення та досконалості (наприклад у сприйнятті іудеями світлоносності Мойсея, котрий зійшов з Сінайської гори);

є) Божественна слава у світлі підтверджує винятковість, зверхність та право на царську владу богообраного іудейського народу [299].

Генеалогічно християнство виникає з іудейської секти, а тому, в процесі його еволюції, тема світла набуває виключного значення, принципово відмінного від іудейської інтерпретації. Християнство є релігією виправдання, спасіння, а апофеозом спасіння є обоження, невід'ємною сутністю, характеристикою якого є життя в світлі. Зокрема, християнське хрещення, яке іманентно являє і осяяння віруючого світлом істини свого духовного народження, Г. Назіанзін, Юстин та інші отці церкви, ґрунтуючись на новозавітних контекстах, називають вогняним хрещенням благодаттю Духа Святого, протиставляючи його водному хрещенню І. Хрестителя [199, с. 6, 4; с. 10, 32]. Тому всі, хто отримав хрещення, логічно іменуються «просвітленими». Смісловий взаємозв'язок християнських таїнств та догматів з «світлом» докладно представлений нами в третьому підрозділі другого розділу.

Тайна Преображення Господнього – квінтесенція теми світла в християнстві, представлена в семи новозавітних контекстах: синоптичних євангеліях Марка (9: 1–9), Луки (9: 28–36), Матвія (17: 1–13), Іоана (1: 14), другому посланні Петра (2 Пет., 1: 16–18), двох посланнях Павла – другому посланні Коринф'янам (2 Кор., 3: 18) та посланні Філіпійцям (Посл. Філіп. 3:

20–21) [198]. Вони представляють єдину церковну істину, дещо відтіняючи різні її смисли. Марк підкреслював значення благоговійного страху апостолів, Лука звертав увагу на Славу Божу, котра відкрилась апостолам у процесі моління, Іоан говорив як свідок про бачення слави Господа, в його єдинородності від Отця, апостол Павло в другому посланні Коринф'янам наголошував на потребі преображення самої людини в славний образ Господній, а в посланні до Філіпійців засвідчував майбутню співобразність людського тіла славному тілу Спасителя, апостол Петро провіщає істинність божественної честі, слави, величі й сили Господа в його Преображенні, як безпосередній очевидець і учасник цієї події.

Найбільш повно, на наш погляд, про цю подію свідчить євангеліст Матвій: «По виповненні днів шести взяв Ісус Петра, Іакова й Іоанна, брата його і звів їх на гору високу одних і преобразився перед ними: І просіяло обличчя Його як сонце, одяг же його зробився білим як світло. І от з'явилися їм Мойсей і Ілля, що з ним розмовляли.

При цьому Петро сказав Ісусу: «Господи! Добре нам тут бути. Якщо хочеш зробимо тут три кущі: Тобі одну і Мойсею одну і одну Іллі. Коли він ще говорив се, хмара світла осінила їх, і глас із хмари пролунав: Цей є Син мій Улюблений, у якому моє благовоління, Його слухайте.

І почули учні, упали на обличчя свої і дуже злякалися. Але Ісус приступивши торкнувся їх і сказав: встаньте і не бійтеся. Піднявши ж очі свої, вони нікого не побачили, крім одного Ісуса. І коли сходили вони з гори Ісус заборонив їм, говорячи: нікому не кажіть про все бачене, поки Син людський не воскресне з мертвих. І запитали Його учні: як же книжники говорять, що Ілля може прийти раніше?

Ісус сказав їм у відповідь: правда Ілля має прийти і улаштувати все. Але говорю Вам, що Ілля вже прийшов і не пізнали Його, а вчинили з ним як хотіли, так і Син Людський постраждає від них» [198; (Єв. від Матфея 17: 1–13)]. Так описує Матвій Преображення Господнє на горі Фавор.

Проблема «Фаворського світла» є смисловим нервом майже всіх богословських, теологічних і філософських систем, концептів, поглядів християнського гатунку. Вона задає тон і визначає інші ключові положення релігійного світогляду. Цей євангелійський сюжет став стрижнем, альфою і омегою всього християнського церковного життя – життя у вірі.

Тема містики світла займає чільне місце і в ісламі. Іслам, який виник у VII ст. н. е. на Аравійському півострові, розвивався як різке заперечення політеїзму та опозиція іудаїзму і християнству. Від свого виникнення іслам був зорієнтований на надраціональний характер богопізнання. Однак квінтесенцією містики світла в ісламі постає суфізм. Його зародження починається за часів пророка Мухамеда, проте головним фундатором, патріархом суфізму дослідники справедливо вважають Хасана аль-Басрі. Він сформував висхідні світоглядні установки та основи суфіського способу життя. Апологетом же специфічного містичного переживання – безкорисної та абсолютної любові людини до Бога, як необхідної умови містичного досвіду, стала Рабіа аль-Адвіййа. Суфізм є особливою містичною течією в ісламі взагалі, його містичною квінтесенцією.

Накладаючись на догматичну своєрідність різних ісламських традицій, зокрема сунізму та шиїзму, суфізм набуває характерної визначеності та певної конфесійної забарвленості. Тому умовно мова може йти про сунітський суфізм, видатним представником та реформатором якого був Абу Хамід аль-Газалі та суфізм шиїтський, представлений поглядами Наджма Разі Сохраварді, Наджмоддіна Кобра, Семнані та ін. [128, с. 46]. У Наджмоддіна Кобра, видатного представника ісламського суфізму, рівень надсвідомості постає вищим рівнем духовного вдосконалення, трансцендентним виміром особистості і символічно позначається чорним світлом. У Семнані містичне переживання чорного світла передусь останньому етапу ініціації, який знаменується світлом зеленого кольору.

Взагалі поняття чорного світла набуває неабиякого значення в творах суфіських містиків. Вони спираються на своєрідну апофатичну традицію та

визначають чорний колір в містичній проекції як вищий прояв нематеріального світла, того світла, яке не причетне до речовості, яке не є фактом профанної дійсності. Колір чорного неба відображає світло божественної самості, що вимагає свого одкровення, проявлення, реалізації в надсвідомості віруючого.

Уже Авіцена називав таке чорне світло «пільмою полюсу», відрізняючи його від «крайнього заходу матерії» – матеріальної пільми, яка поглинає світло, перешкоджає його розповсюдженню та поширенню. Між цими крайніми точками знаходить своє існування достатньо великий ланцюг різних світлових епіфаній, які є частинками світла, але одночасово мають можливість самостійного існування та відмінної кольорової визначеності. Ці світлові сутності, самовизначаючись, призводять до світлових актів (фотізми, ішракат), в яких вони актуалізуються в надтонкій матеріально-ефірній формі. В такий спосіб твориться специфічний світ образів та форм «небесної землі Хуркалії», яка випромінювала власне світло.

Сприймати таке світло можна лише при умові духовного вдосконалення, в процесі якого віруючий проявляє надчуттєві здібності у відповідності з «фізіологією світлої людини». Тобто, всі світлові форми в своїй проявленості знаходяться в безпосередньому взаємозв'язку із станом містика. Здатності надприродного сприйняття світлових епіфаній породжуються за допомогою «зікра», який перетворює серце на чисте дзеркало.

За уявленнями ісламських мислителів, зокрема Наджда Разі, на перших етапах духовного сходження світлові ефекти сприймаються у вигляді раптових спалахів, а із збільшенням духовної чистоти відповідно змінюється і якість містичних переживань. Вони стають більш певними, очевидними, довготривалими і, зрештою, постають як прояви божественної сутності. Способом їх даності, своєрідним джерелом світлових епіфаній, виступає духовна сутність самого містика: небесне «Я», Альтер Его, «Небесний свідок», сонце духу, «Досконала Природа», або ангел філософа, як вважав Сохраварді [128, с. 76]. Подібний двоєдиний стан характеризує ступінь самопізнання,

самопроникнення, самоосягнення, а відтак, богопізнання, оскільки, як говорить суфійський афоризм: «Пізнавши самого себе, пізнав свого Господа».

Кожному духовному стану, кожному почуттю, наміру, вчинку, відповідає рівень цієї духовної сутності з відповідним властивим йому світловим виявом. Наприклад, Наджда Разі виділив наступну послідовність проявів кольорів світлової гами, що тематично відкриваються у надчуттєвому досвіді: 1) білий – колір ісламу; 2) жовтий – відданість вірі; 3) синій – колір благовоління; 4) зелений – колір душевного спокою; 5) блакитний – колір твердої переконаності та непохитності у вірі; 6) червоний – колір містичного гнозису; 7) чорний – колір сильної екстатичної любові. При чому перші шість кольорів є атрибутами Краси, а сьомий – атрибутом Величі.

Категорії Величі та Краси є центральними в містиці світла Наджда Разі. Хоча така послідовність світлових епіфаній в ісламському богослов'ї догматично ніде не закріплюється, або має інші класифікації у Семнані, Наджда Кобра і т. д., вона принципово відображає ідеї процесуальності, спрямованості та зростаючої повноти містичного досвіду, які є характерними ознаками всього ісламського містицизму.

У відповідності з ісламською традицією Божественна сутність, за уявленнями суфіїв, є такою, що схована за сімдесятьма тисячами чуттєвих та надчуттєвих покровів, які є різними рівнями буття. Але ця загальна структура буття дзеркально відтворюється в організації духовної сутності людини, так званій тонкій фізіології. Наджм Разі нараховує п'ять головних органів тонкої фізіології – розум, серце, дух, надсвідомість, замежева свідомість, які сплавляються в єдину психо-космічну структуру. В ній, кожному виміру буття відповідають належні рівні сприйняття, на яких переживається богоявленість світу у вигляді певних символічних образів (сузір'я, сонце, місяць, вода, море, колодязь і т. д.), смислів та відповідних світлових фотизмів.

У процесі духовного вдосконалення відбувається поступове проникнення віруючого в надтонкі та наддосконалі рівні буття, розширення та збагачення містичного досвіду, розвиток надприродних здатностей та здібностей і, в

кінцевому рахунку, наближення до Бога. В містичному вченні суфіїв те, що проявляє, ототожнюється з тим, що проявляється, а те, що бачиться, розуміється одним і тим же з тим хто бачить – тобто все це і постає божественною сутністю.

У такому досвіді зовнішнє і внутрішнє, відчуттєве і надчуттєве, явне та приховане стають одним. Людина на вершині містичного життя сама перетворюється в світло: «Коли світло сходить в Небесах серця, приймає форму місяця або багатьох сяючих місяців, очі перестають бачити і цей світ, і світ інший. Коли це світло сходить і у досконало чисто, внутрішню людину, воно досягає рівня сонця або множини сонць, містик перестає осягати і цей світ й світ інший, він бачить лише Господа свого скрізь покрови Духа; тоді серце його стає світлом, тонке тіло його стає світлом, тлінна оболонка стає світлом, його слух, його зір, все зовнішнє і внутрішнє в ньому стають світлом, його уста і язик також стають світлом» [128, с. 85].

Враховуючи результати та висновки, які ми отримали в ході проведеного компаративістського аналізу містики світла в різних релігійних контекстах, окреслимо власну позицію з цього питання. Чи є використання терміну «світло» визначенням домінування в релігійній свідомості оптичної парадигми та констатацією пріоритету візуального, чуттєвого сприйняття? Безонтологічне вдосконалення людини неможливе. Тому кожен рухається до Бога зі своєї буттєвої «комірчини».

Проте «божественне світло» не є світлом у фізичному (оптичному) розумінні, не зважаючи навіть на онтологічну прив'язаність і залежність людини від світла в фізичному та біологічному житті. Можна було б визначити світло як еквівалент блага, в християнському розумінні. Тобто, в якості суттєвих складників, світло, як і благо вміщує істину, добро, красу, та через них визначається.

В цьому контексті можна говорити про достатню близькість містичного переживання світла як вершини релігійно-духовного досвіду в різних релігійних традиціях. Стан містика, який переживає світло, характеризується

певною зміною як свідомості, так і способу його цілісного буття. Характерним для цього стану є прорив з профанного у сакральний вимір буття; прилучення або й ототожнення віруючого з вищою реальністю; отримання надприродного світосприйняття, світопереживання, світорозуміння та світовідношення; наділення вищої реальності атрибутами святості, благості, любові, вічності, непохитності, фундаментальності, добра; відчуття первинної позарефлексивної вкоріненості людської індивідуальної самості в істинно сущому.

Проаналізований матеріал дає підстави виділити тенденцію трансформації смислообразу світла від містеріально-ритуальних до містичних форм з еволюціонуванням релігійних уявлень від архаїчних колективних вірувань до національних та світових релігійних систем. Відбувається також перехід від магічно-езотеричного (закритого) способу ініціації неофіта до «демократичного» (відкритого), де збільшується питома вага внутрішніх чеснот, доброчесностей, аскетичного подвигу, самовдосконалення як визначальних якостей, які необхідні для сприйняття світлових епіфаній, богопізнання і, зрештою, входження до релігійної еліти.

Крім цього, істотним є виокремлення двох типів містичного досвіду, виходячи з протиставлення відмінних способів присутності «Я» в містичних актах: персоналістичного, в якому підноситься особистісний центр містичних переживань – «Я» та деперсоналістичного, котрий нівелює людську суб'єктивність, розчиняє її в безликому Абсолюті. (При використанні такого поділу ми солідаризуємо з російською дослідницею О. Ладовою) [135].

Перша позиція ґрунтується на ідеях та цінностях іудео-християнської монотеїстичної традиції, де лише досконала, преображена особистість свідомо і з збереженням своєї власної неповторної самобутності, як дитя Боже, отримує повноправне і повноцінне буття в Бозі у відповідності з її природою, предстоїть перед Творцем у живому особистісному спілкуванні. Обґрунтування такого підходу знаходимо в творчості І. Ільїна [135, с. 32], М. Бердяєва [15–18], М. Бубера [31–32], В. Лоського [155–156] та багатьох інших [155, с. 12].

Друга – спирається на релігійно-світоглядні принципи «східних» напрямків: індуїзму, буддизму, неоплатонізму, суфізму і презентує теорію занурення або уніщовіння, де адепт втрачає психофізичну своєрідність, здатність до самоідентифікації, що є ознакою духовної досконалості. До теоретиків останнього напрямку можна віднести Т. Гомперца [58], У. Джеймса [68], С. Заріна [135], В. Налімова [191] та інших. Ці підходи виявляють діаметрально протилежні сотеріологічні перспективи: сходження, обоження в світлі людської природи до благобуття через духовний подвиг та повна втрата самості через містичне входження в тотальність Абсолюту. Але сам процес містичних переживань і в першому, і в другому випадках характеризується схожими проявами світла і є спрямованим до Блага, як в індивідуальному, так і в загальному розумінні. Зазначимо, що релігійна традиція є достатньою, але не необхідною умовою такого світлового досвіду.

Випадки, які достатньо широко висвітлені як в науковій, так і в публіцистичній літературі (представлені зокрема в роботах М. Еліаде), в яких люди з не релігійним світоглядом, в силу певних життєвих межових (зазвичай екстримальних) обставин, отримували здатність до переживання світлових епіфаній, що призводило до радикальних змін в їх свідомості та способі життя.

Крім цього сучасна наука, хоча й на емпірично-дескриптивному рівні, але починає досліджувати досвіди клінічної смерті та приходять до висновків, які дещо розходяться з усталеними в традиційній медицині стандартами пояснення цього феномена. Прикладом може послугувати наукова діяльність таких дослідників як С. Гроф [61, 75], Х. Гроф [62], П. Калиновський, Е. Кюблер Росс, Р. Монро, Р. Моуді [184–186], М. Ровелінг [262, с. 53], М. Сабома тощо [299, с. 47]. Цінність подібних рефлексій полягає у вичленуванні певного класу узагальнених спостережень, які пов'язують стан клінічної смерті з відчуттям та переживанням світла як центрального образу в такому досвіді.

Подібні свідчення дають можливість проведення паралелі з давньотибетською та давньоєгипетською традиціями, які нами розглядались вище та виявлення єдиних для всіх людей певних трансцендентальних

інваріантів, констант, першосмислів, корелятив, що виражають духовну спільність такого роду феноменів.

Відмінність релігійно-конфесійного порядку має не приховувати, а виявляти духовну єдність людства, яка ґрунтується на певній ідентичності містичного досвіду світла як головного смислообразу тієї чи іншої духовної практики. Однак кожна релігійна традиція володіє власним унікальним та неповторним способом досягнення і відтворення абсолютної істини, самореалізації та самовираження віруючого, що знаходить вираження і в специфіці містичних переживань взагалі та в досвіді містичного світла зокрема. Предметом нашого дисертаційного дослідження є висвітлення та окреслення ролі, значення та місця «Фаворського світла» в духовному досвіді православ'я.

Подія явлення Христа на Фаворі стала головною темою християнської екзегетики і крім христологічного прочитання, отримала в православному богослов'ї ще й антропологічне. Концептуальне осмислення цієї події стає основою східнохристиянської антропології. Оскільки Божественність Христа, явлена його учням, з одного боку, є перспективою обоження самої людської природи, адже це є її кінцевим призначенням людини, з іншого – демонструє можливість в умовах кінечного буття мати безпосередній досвід богоспілкування, що є необхідною умовою власного обоження. Споглядання очима віри величі божественної природи підкреслює перманентність та принципову невичерпність самозростання в обоженні людини та можливість свідомого стягання нею благодаті, необхідної для цього.

Апостоли бачили на Фаворській горі сутнісне Божественне виявлення у Славі Пресвятої Трійці, яка не має тварних характеристик, а є пресвітлим сяянням самого царства Божого. Надрозумне, вічне, позачасове, безмежне, нетварне і нетлінне світло обожнює тих, хто споглядає благодать духа (преображеними) тілесними очима, тими, які отримали здатність бачити небачиме – нетварне світло.

Проявлення Бога в якості світла є сокровенний і сакраментальний акт, який вище не лише знання, але й непізнаваності. Тому містичне озаріння

«Фаворським світлом» та життя в ньому для релігійної традиції східного християнства стоїть як над апофатичним, так і над катафатичним богослов'ям, включаючи їх як можливі підготовчі моменти, методи, не позбавлені власної цінності, для осягнення Божественної природи в її світловому проявленні, співвимірному індивідуальній людській організації, досвіду та здатності до сприйняття. Тобто, кожному достойнику Божественність відкривається в особливий, індивідуальний, неповторний та унікальний спосіб, все ж зберігаючи свою соборну церковну самототожність та інваріантність, критерієм якої є совість та віра.

Віруючий приречений на творчість свого Преображення. Він вільно та свідомо узгоджує власну свободу волі з Волею Божественною, яка також реалізується і пронизує світ творіння у формі енергій-волінь. Але, виходячи з описань отцями та вчителями церкви явлення Божественної природи у вигляді світла, можна констатувати, що воно за своєю суттю невиразиме, не пізнаване, що перебільшує наше пізнання та розум і взагалі всі пізнавальні здібності в цілому і має не тварний, а божественний за своєю природою характер і нашим пізнавальним здібностям не належить остаточною чином, тобто об'єктивне.

Природно виникає питання: яким же є шлях досягнення обоження та бачення Божественного світла як життєдайної сили? «Начало духовного споглядання – добро, куплене чистотою життя і пізнання сущого, щире і справді вірне для тих, хто має його, тому що відкрито не вивченням, а чистотою серця і воно одне здатне розрізняти, що насправді прекрасне і корисне і що не таке, а його остання мета – застава майбутнього віку, незнання, що вище знання, і знання, що вище розуміння, таємна причетність до таємного і невимовне бачення, таємне і невимовне споглядання і бачення вічного світла» [214, с. 145], – відповідають православні подвижники. Тому необхідною умовою обоження є абсолютне заспокоєння розуму та відсторонення від гріха, підкорення пристрастей та бажань душі.

Лише в цьому випадку віруючий отримує боговладну силу душі та розуму, яка сама є невіддільною від споглядуваного світла і сама є світлом. Як

зазначав Г. Палама світло бачиться у світлі і в подібному ж світлі – що бачить, якщо немає ніякої іншої дії, те що бачить, відійшовши від всього іншого, саме стає цілком світлом і уподібнюється бачимому, без змішання єднається з ним, будучи світлом і бачить світло за допомогою світла: чи гляне на себе – бачить світло, чи на те, що бачить – усе те ж світло, чи на те через що бачить – світло і тут і єднання в тім, щоб усьому цьому бути одним, так, тому хто бачить, вже не розпізнати ні в чому він бачить, ні на що дивиться, ні що це все таке, крім тільки того, що він став світлом і бачить світло, відмінне від усякої тварі [213, с. 223]. Отже, в цьому невимовному акті відбувається ототожнення того, хто бачить і бачимого, свободної волі людини та благодаті, яка все ж є єдиною для Отця, Сина та Духа і, відтепер, людини та Бога. Саме за цих умов людину ніщо не зв'язує з гріховним станом свідомості та буття, а її сутністю стає, через стягання благодаті, світло. Для ілюстрації цього стану і з метою усвідомлення саме православного розуміння вище зазначеного питання, можна використати місце з бесіди преподобного С. Саровського з М. Мотовиловим.

М. Мотовилов: «Все-таки я не розумію, чому я можу бути твердо упевнений, що я в Дусі Божому? Як мені самому в собі розпізнати щире Його явлення?»

Тоді отець Серафим узяв мене дуже міцно за плечі і сказав мені:

«Ми обидва, панотець, тепер у Дусі Божому з тобою, що ж ви очі опустили, що ж не дивитеся на мене?»

Я відповідав: «Не можу, отче, дивитися, тому що з очей ваших блискавки сиплються. Обличчя ваше зробилося світлішим від сонця і в мене очі ломить від болю».

Отець Серафим сказав: «Не устрашайтесь, ваша Боголюбносте і ви тепер так само світлим стали, як і я сам. Ви самі тепер у повноті Духа Божого, інакше вам не можна було б і мене таким бачити».

Я глянув після цих слів на нього і напав на мене ще більший благоговійний жах. Уявіть собі: у середині сонця, у самій блискучій яскравості полуденних променів його, обличчя людини, що розмовляє з вами. Ви бачите

рух вуст його, що змінюється, вираз його очей, чуєте його голос, відчуваєте, що хтось вас руками тримає за плечі, але не тільки рук цих не бачите, ні самих себе, ні фігури його, а тільки одне світло, сліпуче, що поширюється далеко трохи не на сажень навколо і яке осяює яскравим блиском своїм і сніжну завісу, що покриває галявину і сніжну крупу, що обсипає і мене і великого старця...

«Що ж відчуваєте ви тепер?» – запитав мене отець Серафим.

Я відповідав: «Відчуваю таку тишу і мир у моїй душі, що ніяким словом те виразити не можу та надзвичайну радість у всьому моєму серці» [242, с. 72].

Виходячи з вищенаведеного можна зробити висновок, що переживання світла є принципом містичного життя для православної свідомості. Він пронизує все єство віруючої людини, змінює та преображає її в напрямку Богоподібності та Богототожності.

Однією з найвизначальніших богословських ідей східної церкви була ідея обоження, яка мала досвідне, містичне походження і була безпосередньо пов'язана з переживанням «Фаворського світла». Проте теоретичне вираження та догматичне оформлення містичного досвіду у мислителів східної церкви не набуло інваріантного характеру.

Дуже часто експлікації інтроспективного пошуку відхилялись від норм, канонів, догм християнського віровчення. На шлях єретиків стали гностики, монтаністи, мессаліяни, павлікіани, богоміли. Але і серед ортодоксальних мислителів існують серйозні суперечки в тлумаченні теозису. Тому наша робота передбачає висвітлення проблеми «Фаворського світла» в релігійно-містичній традиції православ'я, з метою уточнення саме аутентичного розуміння, за наступними пунктами: а) за природою; б) за проявленням; в) за преображенням.

Безпосереднім завданням дисертації є відшукування аутентичного розуміння вище вказаних проблем у межах православ'я, адже навіть у східному варіанті християнства, враховуючи єдність смислового поля та духовного клімату, в якому в унісон діяли богослови та філософи церкви, все ж існують певні смислові пріоритети та відмінності в розумінні ключових проблем

догматичного богослов'я захисниками православної віри. Існують вони і у витлумаченні смислообразу «Фаворського світла».

3.2. «Фаворське світло» як об'єктивний феномен

Відправним пунктом розгляду сутності «Фаворського світла» є питання стосовно його природи та пізнаваності. «Фаворське світло» є тварним чи нетварним за своєю природою, чуттєвим чи надчуттєвим за своїм сприйняттям, фізичним чи метафізичним, вічним чи тлінним, створеним чи не створеним за своєю суттю? Саме це коло питань досліджуватиметься у цій частині роботи. Названі питання особливо гостро постали в період Відродження (з притаманними йому тенденціями гуманізму, антропоцентризму), під час богословських суперечок у XIV ст. між ісихастами (паламітами) та варламитами в досить широкому антропологічному контексті.

Неоцінений внесок у дослідження цієї проблематики в історії філософської та релігієзнавчої думки зробили: К. Керн [112], В. Кривошеїн [132], В. Лоський [155–156], Д. Макаров [161], І. Мейєндорф [168–170], С. Хоружий [285–287] та інші.

Усвідомлюючи важливість і значимість цієї сторінки богословської думки, адже за словами І. Мейєндорфа розвиток і результат ісихастських суперечок визначив всю подальшу історію східної церкви, ми зосередимо свою увагу саме на зазначеному ракурсі, який зумовлений метою і завданнями нашого дисертаційного дослідження. Спробуємо, звернувшись до історико-філософського матеріалу, презентувати аргументи та контраргументи протилежних сторін. Нижче наведений екскурс концептів богопізнання допоможе зафіксувати певний контраст та відмінності у поглядах варламів та захисників нетварності «Фаворського світла», як на природу Божественної Трійці, так і на сутність та суть буття самої людини.

Найавторитетнішими захисниками положення про нетварність та енергійність «Фаворського світла» були: Г. Палама та його прибічники – монах Давид, Ф. Нікейський, М. Кавасіла, патріарх Калміт, патріарх Філофей та інші. Вони створили достатньо обґрунтовану апологетичну систему.

Які ж аргументи використовувались паламітами, для захисту свого вчення? Г. Палама зауважує, що видовище, яке відкрилось апостолам на Фаворі, не було символічним світлом, що виникає і зникає: це світло несе в собі гідність майбутнього другого пришествя Христа і саме воно буде безперестану опромінювати гідних у нескінченності віків... Людський розум може доторкнутися до Божого світла й удостоїтися надприродного Богоявлення, сутності Божої звичайно не бачачи, але Бога в його Божественному прояві, співрозмірному людській здатності бачити, бачити не негативно (апофатично), тому що бачить же, а надзаперечення, тому що Бог вище не тільки знання, але і непізнаваності, як і його прояв воістину теж таємний [213, с. 88].

Отже, першим і головним положенням є те, що саме світло, яке бачили апостоли на Фаворі, властиве Богу за природою. Воно предвічне, безкінечне, існуюче поза простором і часом і являє собою певну трансляцію божественної сутності в особливий спосіб.

Друге положення паламітів, полягає в тому, що сприйняття Божественного світла не є простим перцептивним актом, а є результатом метафізичного перетворення людиною власної сутності в напрямку вдосконалення та досягнення абсолютного ведіння. Відбувається цей процес складно і багатоступенево, що обумовлюється складністю самого Богопізнання, а тому передбачає певну методи духовного сходження.

Третє положення показує, що реалізується процес Богопізнання шляхом дотримання заповідей, придбання добродітностей, культивування божественного почуття – любові, приборкання пристрастей, відсторонення від усього плотського і гріховного. Проте його кульмінаційним моментом є сприйняття нетварного світла, яке за своєю суттю тотожне єднанню з Богом, обоженню.

Четверте положення наголошує, що Божественна природа, проявляється у світі через свої сутнісні енергії, які є тим же Богом, але в іншому, через які Він і пізнається. А Божественне «Фаворське світло», за їх уявленнями, є квінтесенцією всіх енергійних боговиявлень [155].

П'яте положення розкриває єднання віруючого з Всевишньою і Досконалою Триіпостасною Одиницею. Процес єднання відбувається через усвідомлення кожним віруючим, сповненим Духом Святим, свого Богосинівства в Ісусі Христі. Отже, через Христа і у Христі віруючий обожнюється і саме в такий спосіб своєю людською природою входить у буття Пресвятої Трійці. Тим, хто утвердився в Сині, Дух Святий своєю благодаттю – світлом, відкриває Бога Отця і в такий спосіб прилучає вірних до найсокровеннішого буття Пресвятої Божественної Трійці, де обожена людина, як Бог за благодаттю, володіє, віднайшовши себе у Христі, всім тим, чим Бог володіє за природою.

Г. Палама з цього приводу пише: «Однак же всі ми пізнали Сина зі слів Отця, що повчав нас. Сам Дух Святий – саме невимовне світло, показав нам свідчення Отця про возлюбленого Сина; сам Син відкрив нам ім'я свого Отця і, будучи взятий на небеса, обіцяв послати до нас Духа Святого, щоб він перебував з нами навіки і сам Дух Святий, прийшовши в нас, дав нам всю істину» [213, с. 254]. Г. Палама та його послідовники запропонували певне зняття позитивів катафатичних та апофатичних методів богопізнання, а не їх негацію і описали нові сторони та механізми ототожнення людини та Бога. Негативне богослов'я, є словом і вище себе має споглядання, що вагомніше слів. За межі розуму виходять споглядальники того, що вище слова. Не словом виходять, але справою, істиною і благодаттю Бога і всемогутнього Духа, даруючого бачити те, чого око не бачило і не чуло вухо.

Як вміщення і бачення Божества інше і вище стверджувального богослов'я, так і вміщення заперечення у духовному баченні, через непомірність видимого – інше і вище богослов'я заперечувального [213, с. 96]. Тобто, паламітами пропонували досвід безпосереднього духовного бачення, яке

відтворює процес внутрішнього і зовнішнього преображення і має надчуттєвий (не в розумінні протиставлення чуттєвому, а в розумінні зняття і утримання його змісту) характер. Головною умовою для досягнення цього стану є відсторонення від чуттєвого та раціонального у пошуку розумного начала, яке не затьмарене низькими пристрастями та проявами життя.

Тому необхідною умовою є чітка, методологічно вірна редукція розуму і всіх пізнавальних здібностей. А мислення, за словами отців церкви, володіє, з одного боку, здатністю пізнавати сутності світу, а з іншого – має єднання, яке перевершує думку, з єдиним досконалим, цілим і цілісним буттям – Богом. Саме перспектива цього єднання визначає телеологічність думок людини, збирає їхній рух в єдиний магістральний напрямок. Якщо розум і пов'язаний з буттям у багатоманітності його проявів, все ж у нього є певна вища енергія, яка характеризує автономність розуму.

Г. Палама переконаний, що якби розум не звертався цілком і завжди до приземленого, він міг би піднятися до дії, що йому самому притаманна та утвердитись в ній... Хоча він від природи пов'язаний з тілом і змішаний з тілесними сприйняттями і різноманітними, які йдуть від земного життя, дуже цупкими станами тіла, але досягнувши цієї, властивої одному йому дії – а це є прилучення до самого себе і дотримання себе – перевершив би в ній самого себе, з'єднався б з Богом [213, с. 86].

Шосте положення стверджує, що ісихасти вважають «Фаворське світло» нетварним, оскільки воно перевершує собою тварність, буттєвість і включає їх в якості елементу, епізоду. Проте воно здатне з'єднати віруючого з абсолютним, безначальним, вседосконалим началом, перетворити всю людську природу, обожнити її, відновити єдність і цілісність світобудови, повернути їй космічність і визначити її телеологічність у спрямованості до Бога [112].

Єднання з Богом є ідеал людини, в якому Божественне світло стає основою життя – така головна ідея ісихастів. Його можна досягти лише в ісихії – німоті. Г. Палама зазначає, що людина, як тільки можливо позбавляє душу від усяких речовинних кайданів і пов'язує свій розум з безперестанною

молитвою до Бога, а повернувши через неї себе цілком самій собі, знаходить новий і таємничий шлях до небес, немовби невловимий морок таємничого мовчання і невідривно приліплюючись до нього розумом, з невимовною насолодою в найпростішому: у досконалому спокої і во істину в ісихії, тобто в безмовності, злітає вище всього створеного. Вся, виступивши так із самої себе і вся належачи Богу, вона бачить Божу славу і споглядає Боже світло зовсім недоступне звичайному сприйняттю як такому – благодатне і святе[234, с. 107]. Відповідно Преображення розуміється як таке, що не належить природному стану, а визначається божественністю самої людини. Саме для цього, як зазначають паламіти, устремління в молитві до Бога мусить мати безперервний характер, адже безперервність є сутнісною характеристикою Богопізнання.

Шлях аскези та самозаглиблення, розумної молитви та усамітнення, на думку ісихастів, дарує вірним Господу райський стан уже в поцейбічному житті. Цей складний шлях передбачає як методологічні настанови, так і суто технічні прийоми: концентрацію погляду на пупку, регуляцію дихання, що ріднить ісихазм з східними техніками медитацій йоги та даосизму, будизму та дзен-будизму, на що також звертає увагу Є. Торчинов [268, с. 77]. Не погоджуючись з проведеними ним паралелями робимо наступний висновок: духовні практики різних культурних традицій мають лише зовнішню схожість, оскільки слугують протилежним антропологічним стратегіям. Ісихазм прагне, за словами Г. Палами, до наступного: «У знаючих єдиного і щирого Бога це уявлення включає і неможливість що б то не було зробити без нього, а кого з віруючих Божої любов підняла до справжнього єднання з Господом Всесвіту, ті, перебуваючи в молитві без їжі і подиху, по отеческому наставлянню, зводять свій розум усередину і через цю настроєність до божественного єднання удостоюються таємничого невимовного духовного дарунка молитви, що безперестану з ними і перебуває. Вона захоплює розум свого обранця до сокровеннішого єднання з Богом» [182, с. 143]. Наведена цитата дозволяє усвідомити відмінність ісихастської і, взагалі християнської духовної практики, від східних релігійно-філософських систем, та обслуговуючих їх психотехнік,

які мають кінцевою метою «уніщовіння» свідомості. Хоча цієї проблеми ми торкалися вище, вона потребує спеціального дослідження.

Дискутуючи з ісихастами, принципово відмінний підхід демонструють варламіти. Їх позиція представлена поглядами В. Калабрійського, Н. Григори, Акіндіна, патр. І. Каліки та інших. Варлам був переконаний у тотожності мислення та буття. Відтак, сам розум, на його думку, без допомоги відчуттів здатний пізнавати істину буття, що уподібнює його Творцю – вищій Істині, непізнаваній у своїй сутності. Він і його послідовники заперечували виокремлення у божественній природі трансцендентної сутності та нетварних енергій. А відтак, обґрунтовували неможливість сприйняття божественного єства як факту тілесними очима і тому заперечували дійсну нетварність, вічність, несотворенність і нетлінність природи «Фаворського світла», а вважали його не божественним за природою, а лише певним образом, тварним символом божественного, який мав на меті передачу вищого знання апостолам.

Перцептивна проблематика дискутувалась найбільш гостро під час «ісихастських суперечок». Г. Палама, відповідаючи своїм опонентам, розмежовує три рівні перцептивної діяльності: 1) суто чуттєвий (фізичний) рівень сприйняття; 2) інтелектуальний (або внутрішній); 3) містичний, який надприродним чином єднає та перевершує два перших.

Перший рівень сприйняття розкриває механізм прочитання світу як тексту-откровення. Послідовники Палами переконані, що буття створене в часі, є скінченим віддзеркаленням Другої іпостасі – Логоса, Бога Сина, який є предвічно народжений від Бога Отця. Отже, суще, як творіння Боже, в символічній формі містить у собі саме Божество. Тому під знаками та символами буття знаходиться єдиний і незмінний у справі спасіння Логос. Філософи та дослідники сущого, на думку ісихастів мали піднятися через пізнання сущого до його Винуватця – Першоначала та Першопричини.

Філософія розуміється Г. Паламою, як могутнє знаряддя богопізнання через пізнання самого Логоса в ідеях, смислах, доцільностях світу та його довершеності та красі, адже «...одним зором ми бачимо сховане в природних

речах, тобто Божу силу і його премудрість і його промисел про нас, що осягається через велич його керівництва нами, іншим же зором бачимо славу його святої Природи, коли Бог благоволить увести нас у таїнства духовні» [10, с. 201],– наголошує Діонісій. У цій думці стверджується необхідність переходу до інших ступенів богопізнання.

До мети богопізнання також веде дослідження текстів Божественного Одкровення. Символічний світ Біблії постає шляхом до істинно сущого буття, вербалізуючи глаголи божі, він з'єднує світ горній і світ дольний. Багаторівневість, полісемантичність тексту Святого Письма, зумовлює найрізноманітніші екзегетичними інтерпретації – спроби осягнення та розкриття його аутентичного змісту. Однак єдина смислова цілісність досить великої кількості інтерпретацій, уможливорюється включеністю кожного з інтерпретаторів в церковну традицію. Підтвердженням уцерковління – є досвідне досягнення християнськими подвижниками святості.

Проте, святість – досконала велич і чистота людського духу, досягається лише за умов відстороненості від гріховності світу, дисциплінованості волі та розуму, культивування добродетелей. В цьому стані в душі людини, шляхом безпосереднього містичного переживання, що не опосередковане символічними формами, народжується Христос, Логос, Друга іпостась Божественної Трійці. Саме це і є третій – найвищий щабель Богопізнання, про що нагадує Г. Палама: «Так споглядали учні перетворення Христа-Логоса на Фаворі. Коли світло Божества опромінило їхні душі, вони побачили славу Божества без всякого посередництва: для них стали прозорі і ті покрови, чи одяги Христа, під якими Логос ховається для звичайного пізнання – тобто природа й творіння.

Тому, що в Логосі ідеально існує увесь світ, пізнаючи Логос, людина в ньому і через нього пізнає все сутнє. З іншого боку, тому що людина є мікрокосм і сполучна ланка між світом і Богом, з'єднуючись з Логосом, вона поєднує в собі все сутнє і через єднання з Логосом зводить його до Божества» [213, с. 389]. Відтак констатується примат надчуттєвого та надприродного в містиці Богоспілкування над всією перцептивною сферою людини, адже

ведіння не є тільки відчуття, тому що світло сприймають не лише через органи відчуття і воно не є тільки мислення, тому що його не знаходять шляхом міркувань і розумового знання. Це те, на думку Г. Палами, що ми називаємо розумінням понад розумом, бажаючи сказати, що бачить володіючий розумом і почуттям, але бачить понад їх обох.

Людина бачить тоді духом, а не розумом і не тілом, а якимось надприродним чином вона точно знає, що бачить світло, що вище світла, але чим його бачить, вона тоді не знає і дізнатися не може до природи свого бачення. Не по нашому бачать обожнені. Чудесним чином вони чуттєво відчують надчуттєве і розумово бачать надрозумне, тому що в їхньому людському стані з'єдналася сила святого Духа, дією якої вони споглядають недоступне людині [213, с. 63].

У містичному досвіді віруючий отримує акумульоване знання про смисли до яких телеологічно спрямовуються всі явища, процеси, факти дійсності. Г. Палама вважав, що містичними видіннями можуть розкриватись різні речі: суцї й майбутні; матеріальні й не матеріальні; сутнісні й випадкові і кожний раз по-різному. Причому, все відкривається відповідно до сили зору, смислу та призначення речі.

Отже, містичний досвід Богопізнання вміщує та водночас перевершує всі пізнавальні здібності людини і виявляє екстраординарні здатності. На думку Г. Палами безліч речей і весь чуттєвий світ отці споглядали не почуттям, не розумом, а властивою Боговидному розуму силою і благодаттю, що і далеке перед очима і майбутнє надприродним чином робить присутнім. Бачачи Бога у Богові, ставши Богоподібним через єднання з Ним і дією Богоподібної сили, яка гідна Божественних благодатних дарунків Духа, в які вдивитися, не досягши благоподібності, й одним розумом досліджуючи Божественне, неможливо [213, с. 340]. Шляхом надчуттєвого споглядання віруючий змінює всі модуси сприйняття, пізнання та відношення у напрямку цілісності, вдосконалення та преображення – тобто те, що споглядається, становить його власний зміст у самоусвідомленні. Ця ісихастська парадигма «відкриття чуттів» являє собою

всеохоплюючий процес для різних перцептивних форм, для їх трансформації і змін у напрямку діалогу душі і Бога – Богоспілкування.

Єдиною основою єднання є світло, переживання якого і характеризує процес обоження досконалої особистості. Отже, світло Преображення Господнього, яке апостоли бачили на Фаворі, світло майбутніх вічних благ і світло бачиме тепер чистими серцем є одне і єдине. Г. Палама зазначає, що Бог відновлює істинно віруючу душу, коли вона ще в плоті з'єдналася із світлом небесного образу вже і тепер у своєму єстві посвячується у знання таємниць, у великий же день Воскресіння і тіло її опроміниться тим же небесним образом слави [213, с. 90]. Просяння Божественної сутності Христа в тілі, її проявленість через плоть, свідчать про те, що тілесність, яка отримує ефективну організацію, підпорядковуючись духу як принципу, здатна також являти собою Божественну присутність.

Психо-соматична єдність виправдовується у православній антропології, починаючи з Орігена та його теорії апокатастазису. Ця єдність розкривається у тому, що тіло, плоть, яке є лише знаряддям душі, залежить, певною мірою, від волі людини. Так Г. Палама зауважував: «Деякі помилялися говорячи, що у душі є якісь природні пристрасті і не розуміючи, що ми самі перетворили у пристрасті прості природні властивості: скажімо по природі у нас насіння для дітонародження, але ми перетворили цю здатність у блуд, по природі у нас гнів проти змія, але ми направили його проти ближнього, у нас є ревності, щоб ревнувати про чесноти, але ми ревнуємо про зло, від природи в душі є бажання слави, але піднесеної, по природі зарозумілість, але проти бісів... Зв'язане з нами тіло підкорене нам Богом для сприяння душі: стало бути розпущене тіло ми повинні відкинути, але діюче як повинно – прийняти...» [213, с. 75]. Природні потяги, що йдуть від тіла у душу, здатні спокушати лише людину нестійку в Божій волі.

Природно, нижче має бути підпорядковане вищому, а відтак тіло має проникатись цінностями душі, джерелами свободної волі, душа цінностями духу – начала, яке відкриває Божественну волю і утверджує її, а дух, власне,

Буттям Пресвятої Трійці – альфою і омегою людини, що обожнюється. Однак гріх вносить розлад у природню ієрархію де може відбуватись зворотній зв'язок і тоді дух живе цінностями та ідеалами душі, душа переймається турботами плоті, а плоть, йдучи далі по нисхідній, не маючи в божественній онтологічній ієрархії більш нічого, єднається з не-сущим – з гріхом і злом. Тому ісихасти категорично заявляють: «Єретики називають тіло злом і дією Лукавого, а ми злом вважаємо тільки перебування розуму в тілесних помислах, у тілі ж – ніяк не злом, раз саме тіло не зло» [213, с. 91]. Свідченням не заперечення плоті в процесі обоження, а преображення навіть природної організації тіла в межах цілісності людського єства, єдності душі та тіла, є слова Г. Палами: «Раз страждання такої душі божественно, у неї, зрозуміло, є благословенна і божественна пристрастна здатність, чи вірніше, оскільки пристрастна здатність у нас єдина, то єдина пристрастна здатність може стати благословенною і божественною. Досягши цілісності і тоді не тілесними і земними пристрастями хвилюється, а навпаки, сама повертає до себе тіло, звільняючи його від схильності до зла і вдихаючи в нього святість і невід'ємне обоження, чому явне свідчення – чудотворні мощі святих» [214, с. 170].

Таким чином, ми бачимо, що лише повертаючись до своєї втраченої природи – Богообразності та Богоподібності свідомо, людина шляхом ототожнення власної волі з Божественною в онтотеологічному діалозі не нівелює, а реалізує почуттєву природу власної організації. В світлі Пресвятої Трійці, яке спостерігається чистими очима серця, вся людська природа не знищується у своїх проявах, а переростає в нову вищу якість. Певний синтез перцепцій і прийняття холістичної «всетілесної» форми вищим відчуттям є характерним для практики ісихастів.

Цей новий рід перцептивності, як принцип, є укоріненим в триіпостасному єдиносутнісному бутті Божому і тому виявляє глибоку онтологічність. Так як перетворення всіх природних здібностей та здатностей характеризують обожнюваність, то вони не є лише простим утонченням, загостренням сенсорних здатностей чи, навпаки, розвитком паранормальних

властивостей, а є в повноті свого розвитку змістовним наповненням новою якістю буття обожнюваної людини. Надчуттєвість фіксує момент входження людини в іпостась Христа. Цей процес у православ'ї називається перихорисисом – взаємопроникненням іпостасей людини і Бога.

Саме через перихорисис православ'я обґрунтовує проникнення людської іпостасі через Христа в Буття Пресвятої Трійці. Тому той досвід, який сприймається духовними очима, є досвід знаходження в Бутті Пресвятої Трійці, в самому центрі її божественності, але не сутнісно, а енергійно, по благодаті – відповідно в світлі. Це не мінімізує значення вдосконалення, а лише фіксує функціональну та сутнісну відмінність між людиною та Богом. «Є очі, які внутрішніші від цих очей і є слух, який внутрішніший від цього слуху. І як незабаром ці очі чуттєво бачать і розпізнають обличчя друга чи улюбленого, так очі... осяяні божественним світлом, духовно бачать і розпізнають Господа» [160, с. 78], – вважає М. Великий. Очевидним є принцип підпорядкування зовнішнього внутрішньому, тілесної сенсорики – духовній, у процесі обоження людини. Цим зберігається ієрархія цінностей та визначається інтенціональність Богоспількування та Богопізнання.

Арбітром ісихастських суперечок стали церковні собори 1341; 1347; 1351; 1352 та 1368 років, на яких було визнане вірним вчення Г. Палами і проголошена анафема варламітам. Постанови визнають світло, що засяяло від Господа на Фаворі не створеним і не фізичним, а як благодать, осяяння і енергія, тобто таке, що завжди витікає з самої сутності Бога. Воно має здатність засвоюватись людиною у всій повноті його проявів лише за умови духовного вдосконалення, тобто шляхом обоження. У постановах також наголошується на відмінності між сутністю Бога та його енергією, а також на не створеності Божественної енергії та йменування її Богом. Рішення соборів знайшло літургійне відображення в богослужінні другого тижня Великого посту.

Паламіти наголошують на нетварності та енергійності природи «Фаворського світла», яке водночас преображає всю людську природу в напрямку обоження, перетворює всі модуси світосприйняття,

світопереживання, світорозуміння і забезпечує у такий спосіб єднання віруючого з єдиним безумовним Абсолютним вседосконалим началом – Богом. Г. Палама пише, що людина, яка отримала божественні енергії, є начебто Світло, із Світлом перебуває і разом із Світлом бачить те, що без благодаті сховане для всіх. Вона вознеслася не лише над тілесними відчуттями, але і над всім, що нам відомо. Чисті серцем бачать Бога, котрий, будучи Світлом, відкриває себе люблячим його і возлюбленим ним. Світло Преображення Господнє не почалося і не закінчилося, воно лишилося невключеним в простір та час і не сприймається зовнішніми відчуттями, хоча і було таким, що споглядається тілесними очима, але, по особливому перетворенню своїх почуттів, учні Господа перейшли від Плоті до Духа [214, с. 87].

Ісихасти використовували досвід катафатики та апофатики але запропонували новий досвід безпосереднього духовного споглядання, що вбирає в себе і водночас, перевершує два перших і здійснюється в повній іссихії-німоті – певній молитовній практиці. Цей шлях преображення передбачає аскезу та самозаглиблення, розумну молитву та усамітнення. Саме таким шляхом повертається людині її втрачена природа, але в дещо новій якості, а саме: Богообразність та Богоподібність обирається людиною цілком свідомо. Внаслідок цього світло преображення обожнює не лише духовно-душевні структури, але й тілесну організацію людини, виправдовує психосоматичну єдність людського єства. В процесі обоження, закономірним є підпорядкування тілесної сенсорики духовній, чим визначаються пріоритети цінностей та смислових орієнтирів віруючого в процесі його духовного сходження до Бога.

3.3. Індивідуалізація проявів «Фаворського світла»

В даному підрозділу осмислюються особливості та специфіка двох умовних напрямів давньоцерковної християнської містики: абстрактно-

спекулятивного та моральнісно-практичного, робиться їх порівняння та встановлення впливу на формування східнохристиянської традиції. Предметом дослідження є іманентні та трансцендентні механізми походження та проявлення «Фаворського світла», а відтак, усвідомлення східнохристиянського ідеалу людини на Ґруні містико-аскетичної традиції та розмежування неоплатонічної і православної містики.

У такому аспекті ця тема, незважаючи на багатий дослідницький матеріал, лише частково опрацьована в науковій літературі. Вона розкривається в творчих доробках І. Мейєндорфа [168–170], П. Мініна [176], Кіпріана (Керна) [112], В. (Кривошеїна) [131–132], В. Лоського [155–156], Софронія (Сахарова) [243], С. Хоружого [285–287]. Однак в зазначеній постановці це питання потребує більш ґрунтовного і прискіпливого вивчення.

Абстрактно-спекулятивний напрям найбільш яскраво представлений у вченні Д. Ареопігита та К. Олександрійського. В Ареопігитиках, зокрема в «Містичному богослов'ї» [10] та «Про імена Божі» [69], Діонісій розвиває неоплатонічну доктрину замежовості, трансцендентності Божественного Першоначала, його еманациї по відношенню до світу та обґрунтовує разом з тим християнську ідею необхідності з'єднання людини з Богом – її обоження, як особистісну зустріч. У процесі богопізнання він виступає апологетом апофатичного методу, віддаючи йому пріоритет перед катафатичним, який уможливорює лише відносне знання про Бога.

Метою ж апофатичного методу є не стільки знання про Бога, сутність якого лишається непізнаваною, скільки невимовне, екстатичне єднання з Ним. Цей процес з боку людини характеризується зміною внутрішніх та, певною мірою, зовнішніх станів в напрямку від тварних до нетварних. К. Олександрійський у своїх головних працях «Умовляння до поган» [118], трьох книгах під назвою «Педагог» [119] та вісьмох, під назвою «Стромати» [119], намагався довести перевагу християнства над язичництвом, зняти протилежності між вірою та розумом, узгодити філософію греків і римлян з релігією християн.

Філософія, на його погляд, саме і повинна бути шляхом думки до віри. Патріарх Фотій засвідчив, що до праць Климента відноситься також «Накреслення» – виклад платонізованої християнської метафізики. Центральним у його богословській системі є вчення про Логос. Він розуміється водночас і як Творець світобудови і як Божественний розум – вчитель і законодавець людства. Тому істинна віра і полягає в гностичному знанні, котрим можуть володіти лише обрані.

У контексті нашого дослідження найбільш цікавими видаються ті ідеї Д. Ареопагіта та К. Александрійського, які є досить близькими, відносно природи та специфіки містичного досвіду. Фундаментом містичного життя в абстрактно-спекулятивному напрямі визначається досконалий гнозис, який передбачає максимальне спрощення душі, через що досягається безпосереднє метафізичне єднання з Божеством.

Проте, наділяючи винятковим значенням розум у розподіленні духовних сил, які беруть участь в обоженні, Климент і Діонісій вінцем містичного подвигу проголошували екстатичне «виступання», чи вихід розуму за свої межі. Одним з головних чинників, що визначили своєрідність таких поглядів, на нашу думку, була філософія неоплатонізму і зокрема Плотіна – його тріадичний метод з заключною фазою повернення до себе з іншого [222]. Так, обоження за Діонісієм, як метафізичний процес, є поверненням людини, що відпала, в первинну єдність Божества силою містичного гнозису.

Найнеобхіднішою умовою отримання містичного гнозису, на його думку, є відсторонення людини від чуттєво-феноменальної сторони буття і досягнення максимального спрощення розуму – перетворення його на математичну точку. Потім, при співдії з Божественною силою, людина отримує нову якість життя в світлі Божественної природи. Душа, звільняючись від чуттєвості і всякої сторонньої домішки, усуваючи із свідомості всі уявлення й образи, відсторонюючись від усякої думки, спрощується і таким шляхом повертається у свій первісний стан, у такому вигляді своєї природи з'єднується з найпростішим Божеством і Бог єдинотворить її згідно простоті [10, с. 213].

Діонісій запропонував 3 щаблі містичного сходження:

1. Катарсис – первинний необхідний щабель, на якому відбувається очищення від чуттєво-феноменальної сторони буття. Тобто, досягнення стану досвідного сприйняття нетварного світла є можливим через поступовий шлях внутрішнього вдосконалення та максимального спрощення з синхронним перетворенням всіх пізнавальних здібностей людини і споглядання за «вмиранням» розуму перед зустріччю з Богом. Єднання обожнюваного з вищим світлом починається при заспокоєнні всякої діяльності розуму [там само, с. 86].

2. Фотісмос – саме Божественне світло, яке розуміється Діонісієм з суб'єктивного та об'єктивного боків. З суб'єктивного боку – як осяяння душі Божественним світлом, а з об'єктивного – як божественна сила, котра сходить від самої Божественної природи та послідовно передається через вищі чини, ранги, порядки буття нижчим, зводячи їх до єдності Божества.

Для всіх освітлюваних істот джерело світла є Бог по єству істотно і владно, як сутність світла, винуватець його буття і розповсюдження; по встановленню ж Божому і наслідуванню Бога, для кожної нижчої істоти вища істота є початок висвітлення, оскільки через вище нижчому передаються промені світла Божественного. У момент, коли людська думка досягне вершини абстракції, коли розум зречеться усяких уявлень та образів і зануриться в таємниче мовчання, у стан повної бездумності, у цей момент звеличений дух людини безпосередньо сприймає дотиком Божество.

Поза собою і всім навколишнім, занурений у таємничий морок неведіння, він весь перебуває в тім, хто вище всього, звільняючись від усякого пізнання, він кращою стороною своєю з'єднується з зовсім непізнаваним, пізнаючи його крім і понад природної дії розуму. Так божественний морок є одночасово неприступним світлом у якому живе сам Бог [11, с. 83]. В деяких місцях своїх творів Діонісій називає божественне світло також темрявою – «морок», але підставою для такого здавалося б неправомірного ототожнення може слугувати черезмірність та «нелегкозримість» світла, що виливається.

3. Телеосіс являє собою містичну досконалість, безпосередню участь людини в пізнанні Божественних таємниць, прилученість людського розуму до Божественного буття, досвідну участь людини в цьому процесі. Саме Божественне світло, ніколи не лишається своєї сокровенної єдності, зберігає абсолютну самототожність. У час проявлення воно підвищує всі роди та види створеного Богом буття до рівня їх телеологічної завершеності і єднає їх з Божественною Природою, перетворює в просту і єдину монаду «...усіх, хто належним чином до нього звертається, відповідно до них, піднімає й єдинотворить по своїй простій єдності» [10, с. 65].

Відтак усе, чим сутнісно наділені створені речі, вони наділені через свою причетність Божественним енергіям, діям і силам, а не через ситуативний та акциденційний онтологічний стан. Тому Божественне світло є також предметом прагнень і бажань людини. Слід відмітити, що в цьому процесі Діонісій відводить також важливе місце і любові. Її роль не нівелюється і вона не перетворюється лише в опосередковуюче знаряддя. На його думку «всі до Бога спрямовуються, тому що всі від Його Любові виходять, тому що Він є Благо і Краса, а Благу і Красі личить бути предметом величі і Любові. І ця Любов є начало устрою і ладу – проста і саморушійна сила, що скеровує усе до єдності, до «деякого єдинотворного співрозчинення» [69, с. 68].

Отже, вищенаведені аргументи Д. Ареопагіта дають нам підставу спростувати спроби науковців та релігієзнавців радикально дистанціювати та протиставити абстрактно-спекулятивний та моральнісно-практичний напрями древньо-церковної містики. На наш погляд, є всі підстави розрізнити містику абстрактно-спекулятивного напрямку та неоплатонічну містику.

По-перше, представники досліджуваного нами напрямку виходять з визнання особистісного триєдиного Божественного буття. По-друге, вони наголошують на неможливості повного пізнання Божественної сутності. По-третє, ними проголошується не еманация Божественного Першоєдиного, а передача буттю Божественної енергійної всеповноти. По-четверте, зберігається таємниця особистісної зустрічі людини та Бога.

Спробуємо відстежити еволюцію поглядів і уявлень засновників та типових представників. моральнісно-практичного напрямку

Предтечею цього напрямку стали (незважаючи на значний вплив на їх уявлення неоплатоників, особливо при вирішенні тринітарної та христологічної проблеми) Оріген та Є. Понтійський. Не будемо докладно зупинятися на ідеях: співвічності творіння і Творця; матеріальності і тілесності, як наслідку гріхопадіння; визнання тварної природи Сина та водночас її єдиносутності Отцю; відсутності відмінності між творінням і народженням; теорії «розумних істот» цих мислителів, які розходилися з християнською традицією і були засуджені як єретичні на П'ятому Вселенському соборі (553 р.) та послуговували відправною точкою для інших неортодоксальних вчень.

Проте, завдячуючи їхньому творчому доробку, вперше в патристичній літературі з'явилося вчення про обоження як «уявлення» Христа у серці віруючого. Досягаючи найвищого стану духовного сходження – теорії, віруючий переживає божественним відчуттям істину прямо та безпосередньо у спогляданні Христа-Логоса. По мірі духовного зростання людини, сам Христос вселяється в душу, перетворює її Світлом своєї Божественності. Після цього віруючий стає не лише християнином, але й Христом, Богом. Таке розуміння подається Орігеном, наприклад, у трактуванні «Пісні пісень», та в його фундаментальній праці «Про начала» [207, с. 79]. Ця теологема визначила ідейну спрямованість моральнісно-практичного напрямку містичного життя.

Деякі монахи, послідовники вчень Орігена та Є. Понтійського (ще одного батька цього напрямку), утворили течію «ісохристів» і були впевнені, що результатом їхнього духовного сходження стане рівнозначність Христу. Сам Євагрій ототожнював царство Боже з пізнанням Божественної Трійці, з усвідомленням єднання людини з Христом. Незнання ж, у своєму крайньому прояві, визначалось ним у праці «Гностик» як пекло – межа падіння людської особистості. Хоча Євагрій і робить наголос на домінуванні гнозису, розуму в процесі молитви та Богопізнання, проте таке знання, на відміну від знання суто

гностичного, передбачає органічну зміну всієї людської природи у напрямку розвитку та удосконалення її потенційних здатностей.

Нагадаємо, що саме Євгарію належить осмислення і використання терміну «розумна молитва», який пізніше еволюціонував у вчення про «Ісусову молитву», що широко проникло в православну духовну традицію [80, с. 56]. У IV ст. видатні мислителі східної церкви А. Великий та отці кападокійці: В. Великий, Г. Богослов, Г. Ниський, сучасники і друзі Євгарія, стали апологетами екстатичного богослов'я та визначили своєрідність містичної традиції православ'я.

Першими християнськими містиками моральнісно-практичного напрямку стали пустельники Фіваїди. Вони залишили яскраве свідчення аскетичного подвигу, святості життя, визначили практичні прийоми та начала містичного життя. Однак, якщо фіваїдські пустельники власним способом життя являли своєрідність моральнісно-практичної містики, то теоретичне зародження цього напрямку по праву пов'язується з іменем преподобного М. Єгипетського. Він зробив внесок у теоретичне вираження містичного досвіду ідеями про «небесний образ» та про духовно-чуттєве осяяння душі божественним світлом – «плототворенням» Господа.

Значення цих ідей важко переоцінити, оскільки вони стали наріжним каменем для грецького чернецтва, всієї східної церкви та християнської містики взагалі. Серце розуміється Макарієм, як центр людського єства, корінь діяльнісних здатностей і волі, точка, з якої виходить і в яку повертається все духовне життя. Воно – джерело всіх душевних та духовних рухів і є «робоча храмина справ правди та неправди». Розум же – найбільш особистісна частина людини, престол людської іпостасі. Він утримує в собі сукупність всього єства – дух, душу і тіло. Розум, НУС володіє благодаттю, отриманою у хрещенні і вводить її в серце – центр людської природи, яка має бути обожена. Без серця – джерела діяльності, розум безсилий, без розуму – серце сліпе.

Ці два начала взаємопередбачають та взаємозалежать один від одного у містичному та духовному житті. М. Єгипетський зазначає, що саме життя, є

справою серця, чистота серця повертає розуму цілісність споглядання. Розум пізнає у собі накреслення боговидного образу і вбачає наявну і невимовну доброту Владичої подоби [160, с. 37]. Отже, ключовим моментом його вчення було відстоювання паритетності практики та теорії, етики та містики, в їх взаємообумовленості та гармонії, чим спростовувалась поширена на той час позиція месаліан.

Головним началом що обожнює, він визначає любов, яка культивується, єднає віруючого з Христом-Логосом. Під концептом небесного образу, Макарій розуміє надприродний принцип життя – наявність самого Логосу в душі людини, що являється передумовою обоження і виповнення Богообразності. Тому дія Христа-Логоса на душу і є поступове відтворення у ній образу.

Душа, що досягає вищої стадії емоційного екстазу, трансформує ефірно-матеріальний субстрат (адже душу преподобний Макарій розуміє подібно до стоїків такою, що має матеріальну природу), у дух і «співрозчинюється» з Господом в єдиний дух, душа в душу, іпостась в іпостась. Як бачимо, М. Єгипетський розумів Божественне світло духовно-чуттєвим знаменням присутності Христа в душі людини.

Взаємозв'язок ефірно-матеріальної пневми душі з Другою іпостассю Божественної Трійці цей мислитель пояснював, запропонувавши концепт містичного «плототворення» Господа у душу Людини. Це є явленням Господа у душі віруючого «в неприступній славі світла» – фотісмос, говорячи мовою абстрактно-спекулятивного напрямку. Безмежний і нестворений Бог, сам і як хоче і чим хоче, сущий, по нескazanній і непомислимій доброті пропонує, применшує, уподібнює Себе святим і гідним вірним душам, плототворить Себе по мірі їхньої удобоприйнятності. Щоб невидимий був для них видимим і невлотимий, відповідно до властивості щиросердечної тонкості, був відчутний і щоб душі відчули благодать Його і на самому досвіді насолодились світлом невиреченої насолоди [160, с. 85]. Отже, дія та плототворіння Логосу співмірні з душевною тонкістю та чутливістю самого віруючого.

М. Єгипетський, враховуючи специфічну направленість нашої роботи, є для нас найцікавішим мислителем, оскільки саме він запропонував оригінальне розуміння природи Божественного світла. Світло розуміється ним тією божественною силою, яка єднає душу та нестворений Логос і здійснює одухотворення ефірної пневми душі. У такий спосіб, світло стало означати виявлення образу Логоса, який вище і плотськості і безплотськості, який сприймається людською душею.

Макарій часто ототожнює Божественне світло з Логосом, але вперше світло розглядається ним не як стан духовного сходження, не як опосередкована ланка, а як найголовніша мета. Світло дарує істинне пізнання Божественного буття Пресвятої Трійці. Постійна і безперервна світлосяйність іпостасного світла обожнює душу. Тому Божественне світло проникає у душу приймає її власною своєю силою, поступово змінюючи, поки не виросте у власний свій ріст, розширює і піднімає її до безмежного і безмірного зростання, поки не зробиться непорочною і достойною Христовою Нареченою, поки не перетвориться в Божественне єство [160, с. 29]. Отже, М. Єгипетський у своїй творчості розкриває духовний феномен «Фаворського світла» шляхом виявлення найяскравіших його граней і показує його центральність у процесі обоження.

Послідовником та продовжувачем цієї лінії містичного життя вже у X–XI ст. став С. Новий Богослов. Преподобний називав обоженням містичне народження, чи воскресіння у душі Христа-Логоса, внаслідок чого відбувається повне преображення людського єства благодаттю Святого Духа. Після того як Син Божий і Бог увійшов в утробу Пресвятої Діви і сприйняв від неї людське єство і зробився людиною, народився від неї досконалою людиною і досконалим Богом, будучи тим самим і Богом і людиною незлитно, після цього, коли і ми, люди, віруємо у Сина Божого і Сина Пріснодіви і Богородиці Марії і віруючи, приймаємо вірно у серця свої слово про це і усно це сповідаємо, і каємось при цьому від усієї душі у всіх колишніх гріхах своїх, у той же час, Бог, Слово Отче входить і в нас, як в утробу Пріснодіви: ми приймаємо Його і Він буває у нас як сім'я. Так зачинаємо Його і ми, не тілесно, як зачала Діва і

Богородиця Марія, але духовно, однак же істотно. Вселяючись же в нас, Він не пізнається сутнім у нас тілесно, як плід чрева, як був у Пресвятій Діві, але є безтілесно у нас і з'єднується з істотою і єством нашим незреченно і нас обожнює, тому що ми робимося співтілесниками Йому, будучи плоть від плоті і від кісток Його [253, с. 49].

Суттєвим у такій інтерпретації обоження є те, що воно розуміється як таке, що протікає безпосередньо в душі віруючого. Саме у ній відбувається ріст божественного сім'я, та виявлення, при посередництві благодаті, божественного начала, яке преображає та одухотворяє людину. Ознакою ж благодаті, що сприймається – є осяяння душі божественним світлом у момент молитовного екстазу, устремління до Бога.

Споглядання Божественних таємниць виявляється у формі світла, силою якого людина стає другом, сином Божим і самим Богом, наскільки це можливо для людини. Фотісмос розуміється Сімеоном як особлива якість життя у світлі, що обожнює. Виникнення Божественного світла, осяяння світлом Христовим є результат духовного подвигу в добродійностях та Любові. Саме Любов розуміється ним як начало що обожнює, як буття самого Бога поза його сутністю. «О любов прежаданна! Блаженний, хто возлюбив тебе, тому що такий уже не захоче полюбити палко ніякої краси людської. Блаженний, хто поцілував тебе всім серцем. Тому, що такий зміниться доброю зміною у душі своєму і зрадіє душею своєю. Тому, що ти сама – невимовлена радість. Похвальний, хто тебе шукає, похвальніший хто тебе знаходить, але блаженніший від усіх той, хто улюблений буде тобою, кого посадиш ти праворуч себе, хто навчений буде тобою, хто жити буде у тобі, хто нагодований буде від тебе безсмертною їжею, тобто Господом нашим Ісусом Христом...», [252, с. 38], – пише Сімеон у Слові 53 «Про любов...».

Отже, спокутувальна жертва Христа повною мірою приймається віруючим. Іпостасне єднання, ототожнення душі з Логосом та її преображення відбувається саме у Любові. Подібно тому як Христос постраждав, помер, зійшов у пекло, потім знову піднявся з пекла, зійшов у пречисте тіло своє,

воскрес з мертвих, а потім вознісся на небеса і возсів одесну Бога Отця, так ми входимо у серце, із світу цього, із сповіданням страждань, входимо в труну покаяння і смирення, тоді сам Христос сходить з небес, входить у нас як у труну, з'єднується з душами нашими і воскрешає їх, явно у смерті перебуваючих [252, с. 278].

Можна зробити висновок про схожість, або навіть тотожність розуміння обоження у типових представників моральнісно-практичного напрямку містичного життя. Божественний принцип духовного життя у С. Нового Богослова – народження душею сім'я Слова та сходження (духовне Воскресіння) Христа має те ж саме значення, що і народження сім'я Логоса святими у Орігена, що і світлосяйне плототворіння Логоса у М. Єгипетського.

Знаковою фігурою для давньоцерковної містики є М. Сповідник, котрий у своєму вченні уособлює певний синтез вище наведених напрямів. Посилаючись на праці П. Мініна [176], духовно-містичний досвід, представлений Максимом, можна було б віднести до етико-гностичного напрямку, аже для цього є певні підстави. Однак, на нашу думку, його вчення є достатньо аутентичним вираженням саме православного типу розуміння містики і тому кращою назвою для цього напрямку є, напевно, містика православна. В особі Максима ми маємо справу з християнським філософом та містиком найвищого гатунку.

У контексті розглядуваних питань варто наголосити на тому, що для М. Сповідника містика передбачає етику, а споглядання ґрунтується на доброчинності. Любов же для нього є матір'ю усіх доброчинностей та умовою виростання досконалого гнозису. Саме обоження за М. Сповідником передбачає наступні найголовніші моменти: 1) зречення від зла у світі та розкаяння у власних гріхах, адже зло є пристрасть до речей, що виникає з неправильного судження про речі, чи неправильне вживання речей, внаслідок нерозуміння їх дійсного призначення [162, с. 387]; 2) безпристрасність волі; 3) чистота розуму; 4) єднання з Логосом, який є началом і останньою метою всіх речей.

Той же духовний подвиг, апогеем якого є єднання з Логосом, передбачає преображення людини у напрямку Богосинівства й осяяння іпостасним світлом – «світлом Фаворським». Безпосереднє єднання з Богом, як Абсолютним началом є можливим лише за умов прилучення до Христа-Логоса. Для цього віруючому необхідно у духовному подвигу відмовитись від прагнень, орієнтацій, потягів «гномічної» (тварної волі, прив'язаної до гріховного, приземленого плану буття) і відродити природну волю, як органічний вияв волі Божественної.

У єднанні з Логосом, відтворюючи у собі істинно сутній порядок буття, християнин повертає творіння до Творця. Висловлюючи думку, що людина це малий світ, середина й осередок тварного буття, М. Сповідник підкреслює, що мета людини в тім, щоб обійняти й об'єднати в самому собі увесь світ і воз'єднати його із Словом, що містить у собі від вічності животворчі підстави всілякого буття. Людина повинна у собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від створіння й у цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже, «тварна подоба Логосу». Цим уже передвказується втілення Слова, як виконання предвічної Ради Божої про світ. В образі Христа поєднується повнота Божества і повнота тварі [163, с. 63].

На думку Максима втілення Слова є сприйняття і немов би включення людського єства у незмінну іпостась Слова. Але ця цілісність означає тільки те, що єдина іпостась є відразу і неподільно іпостась (тобто особистий центр) для обох природ, що з'єдналися. По силі іпостасної єдності все людське у Христі буде пронизано Божеством, обожено, перетворено. Все Божественне життя Христа виявляється і випромінюється через його людськість. Людина ж стає приймачем, вмістилищем та виразником любові та благодаті, в яких преображається її природа та весь Всесвіт.

М. Сповідник зазначав, що Премудрість Божа розрізняє твар, а Божественна Любов з'єднує її між собою та Богом. Слово втілюється завжди і в усьому, тому що у світі все є відображенням Слова, яке поставлене на межі

світу як приймач Божої Благодаті. І втілення Слова завершує сходження Бога у світ і створює можливість зворотного руху. Бог стає Людиною, втілюється за своїм людинолюбством. І людина стає Богом за благодаттю, обожнюється – через свою Боголюбність.

У любові відбувається «прекрасне взаємоповернення»: від початку Бог-Слово визначається до втілення, щоб у Боголюдському з'єднанні відбулось освячення й обоження всієї тварі, всього світу. Тому що людина є мікрокосм, вона знаходиться на межі світів, з'єднує у собі всі плани і покликана до об'єднання і збирання усього в собі [163, с. 38]. Але сили спекулятивного умоспоглядання, відстороненості та спрощення, які пропонував абстрактно-спекулятивний напрямок, людині явно не достатньо для того, щоб стати причиною та началом самозростання речей.

Тому, змальовуючи онтологічну ієрархію в іншому місці, преподобний Максим справедливо зазначав, що твар отримає пріснобуття, непорушність заради людини. Бог у своїй невимірній любові обніме все створене, добрих і злих; але не всі і не все однаковою мірою візьмуть участь у Його любові і радості. У виконанні долей, Бог відновить всю повноту свого створіння, не тільки в бутті, але й у прісно-бутті, однак не в благо-бутті. Тому що благо-буття не може бути дане ззовні, поза шукаючою і сприймаючою любов'ю [162, с. 93]. Максим характеризував любов, співставляючи її з гнозисом, як начало містичного життя і гармонію всіх сутнісних сил людини. Її призначення він вбачав у відновленні природи людини, возз'єднанні розрізненого людства, неба і землі, людей і небожителів.

Людина, «малий світ» – осередок тварного буття. Ціль життя людини покладається Богом в тому, щоб обійняти й об'єднати в самій собі увесь світ і возз'єднати його із Словом, що містить у собі від вічності животворчі підстави всілякого буття. Людина повинна в собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від створіння і в цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже – «Тварна подоба Логоса». Цим уже передвказується олюднення Слова, як

виконання превічної ради Божої про світ. І в образі Христа сполучається повнота Божества і повнота Тварі [163, с. 68]. Саме в любові завершується духовний подвиг сподвижника. Вона народжує гнозис – надприродне споглядання божественного буття.

Стосовно досягнення стану вищого ведіння, то на думку Максима, існує п'ять тем пізнання, які відкриваються в любові та гнозисі: 1) про Бога; 2) про бачиме; 3) про небачиме; 4) про Божий промисел; 5) про Божий суд. Спочатку пізнаються лише засади природного буття, потім осягається світ думок і лише після цього, дисциплінований молитвою розум пізнає Бога у вищому видінні. Такі сценарії нової антропологічної реальності обоження красномовно наголошують на превалюванні моральнісно-практичних ідей над гностико-спекулятивними настроями в філософії М. Сповідника.

Спостерігаючи розвиток богословської думки вищенаведених представників абстрактно-спекулятивного та моральнісно-практичного напрямів древньо-церковної містики, чітко відстежуємо тенденцію відмежування та остаточного протиставлення філософії християнського світорозуміння неоплатонізму та гностицизму, спостерігаємо її остаточну сформованість та визначеність.

У чому ж полягає зміна смислових акцентів у питаннях що розглядались? Перш за все, по-новому починає розумітися в православній традиції сам гнозис. За ним залишається верховне значення в містичному процесі, але гнозис вже не протиставляється праксису, а розуміється як його квінтесенція. Він не виключає «агапе», а латентно вміщує її в себе, обумовлюється нею та сам обумовлює її. Вперше наголошується на паритетності розуму та серця, та їх взаємній залежності.

Духовне життя розпочинається з вольового устремління, яке відмежовується від людських (гріховних) пристрастей. У процесі богопізнання та богоспілкування серце завжди залишається активним, діючим, творчим началом. Воно є сутністю людської природи, коренем діяльних здібностей та волі людини. Тому благодать саме через серце має здатність проходити у все

людське єство. Розум же визнається як та споглядальна здатність, в якій людина, прагнучи до Бога, відтворює закон, порядок, гармонію, міру створеного буття. Не дарма отці східної церкви дуже часто в своїх працях, проповідях, висловлюваннях ототожнювали розум з образом Божим у Людині. Розум – це найвищий особистісний центр, престол людської іпостасі. Він має бути холодним, «тверезим» на шляху богопізнання. Але без серця, центра діяльності людини – розум безсилий, без розуму – серце сліпе, позбавлене керівництва.

Отже, в аскетиці східної церкви любов та знання (гнозис), серце та розум постають тісно пов'язаними одне з одним. Досконала особистість у всіх своїх рішеннях абсолютно свідомо, вільна від будь-якої примусовості і будь-якої необхідності. Оскільки, з точки зору православного богослов'я, принцип свободи реалізується з необхідністю свідомо, то, відповідно, і досвід містичного життя ґрунтується лише на гнозисі та свідомій і відповідальній любові і виключає будь-що несвідоме. Тому людина відповідальна лише за те, в чому може свідомо реалізувати принцип свободи, що є цариною етики, полем битви добра і зла.

Духовне життя, яке визначається як свідоме зростання людської особистості в стяганні благодаті, має завжди свідомий характер, тоді як безсвідомість у будь-якому вияві людської активності, і перед усім в релігійному житті, є ознакою гріха, сном душі. «Встань сплячий, і воскресни з мертвих і освітить тебе Христос» [20, (Єф. 5: 14)], – як твердили апостоли.

Таким чином, свідоме духовне життя або «гнозис» та любов, яка є благодаттю, що стягається людською особистістю, самозростають у відкритті та активному втіленні божественної істини приводять віруючого до найвищого ступеня духовного самопросвітлення – досвідного сприйняття нетварного світла, яке саме собою вже стає проявом Божественного світла. Гнозис, як особисте усвідомлення, зростає тією мірою, якою змінюється людська природа, входячи в більш тісну єдність з обожнюючою благодаттю та любов'ю. Любов є не що інше як вид благодаті, нетварний дар, Божественна і обожнююча енергія,

в котрій особистість підноситься до природи Святої Трійці, стає причасницею Божественного єства, божественного світла, досягає своєї досконалості.

Саме Любов, як Благодать Духа Святого, є центром всіх божественних енергій, «проміння» Божества, які пронизують світ і лежать в його основі. Божественні енергії, котрі подаються християнам Духом Святим не розуміються як зовнішні причини, а як благодать та любов, як внутрішні причини, що змінюють людську природу шляхом обоження.

Отже, саме гнозис та любов – це і є ті начала, в яких людина стає творцем свого обоження, прилаштовує себе до повноти Божественного буття, яке відкривається в глибинах людської особистості. Святий І. Сірін казав: «Тих, що досягли досконалості, ознака така: якщо десятикратно в день передані будуть на спалення за любов до людей і не задовольняться цим» [71, с. 78]. Божественне світло – це реальність, яка дається в містичному досвіді. Досконале бачення Бога в його нетварному світлі є тайна «восьмого дня» і належить воно до майбутнього віку. Однак істинні християни досягають того, що бачать Царство Боже, вже в цьому житті, подібно тому, як три апостоли бачили його на Фаворі [156, с. 58], – повторимо думку В. Лоського.

Отже, любов у православній традиції, переважно визначається як благодать Духу Святого, а смислообраз «Фаворського світла» виступає як продукт (вияв) стягання благодаті. Цей смислообраз можна визначити як видиму ознаку Божества, божественних енергій чи благодаті, в котрій пізнається Бог. Це світло наповнює водночас розум і відчуття, відкриваючись всій людині, а не лише одній з його пізнавальних здібностей. Божественне світло, представлене в містичному досвіді, перевершує відчуття та розум.

З усього вищезазначеного можемо зробити такі узагальнення.

По-перше, фундаментальні відмінності у розумінні та трактуванні природи «Фаворського світла» у традиції православ'я виникають з розмежування духовного (містичного) досвіду на абстрактно-спекулятивний та моральнісно-практичний напрями.

По-друге, в першому напрямі центральним пунктом є вчення про Бога, як центральну монаду, а саме божественне світло – фотісмос, є, насамперед, гностичним просвітленням та певним спрощенням, лише моментом обоження, повернення людського духу з «чуттєво-феноменального світу» в безякісне лоно субстанційного буття в метафізичному акті спекулятивного екстазу. Діяльність же Логоса розглядається лише в контексті нисхідних небесних сил і чинів земної ієрархії, а не окремо та відособлено.

По-третє, в моральнісно-практичному напрямі домінуючим є інтимний досвід – переживання серця та розуму, відчуття божественного світла, як певної якості життя. Тут в акті містичної любові (еротес-агапес) відбувається живе та боготворче спілкування душі з Христом у напруженні духовного подвигу.

По-четверте, центром духовного життя представники моральнісно-практичного напрямі вважають божественну особу Христа-Логоса як Другу Іпостась Пресвятої Трійці, на відміну від спекулятивної містики божественної монади абстрактно-спекулятивного напрямі.

По-п'яте, катарсис, як первинна необхідна умова обоження, в моральнісно-практичному напрямі, замінюється праксисом – подвижництвом з етичним фундаментом.

По-шосте, фотісмос – явлення в душі людини Христа в своєму Преображеному вигляді, виконує відособлені, самостійні функції з точки зору моральнісно-практичного напрямі, а не є символом Божественної монади.

По-сьоме, саме обоження в моральнісно-практичному напрямі древньо-церковної містики розуміється продуктом безпосереднього спілкування душі з особистістю Бога-Сина, кульмінацією якого є ототожнення з Другою Іпостассю без втрати індивідуальної своєрідності на відміну від метафізичного екстазу абстрактно-спекулятивного напрямі.

По-восьме, якщо представники абстрактно-спекулятивного напрямі, відчуваючи значний вплив неоплатонічної філософії, визнають пріоритетним екстатичне умоспоглядання (з певною негацією інших модусів відношення людини до дійсності) та визначають саме «Фаворське світло» як атрибут

Божественної природи, який з'являється по мірі усування розуму від дійсності, максимального спрощення та прилучення до Божественного буття, то представників другого варіанту характеризує більш високий та диференційований рівень розвитку християнської свідомості, самосвідомості та культури мислення.

Представники моральнісно-практичного напрямку, не принижуючи значення християнського логосу, рушійною силою духовного та містичного розвитку визнають почуття любові, яке набуває значення принципу буття, як створеного, так і не створеного. Людські пізнавальні здатності не нівелюються представниками цього напрямку, а навпаки – людське єство уявляється як таке, що розкривається у максимальній повноті і цілком свідомо.

Саме «Фаворське світло» розуміється чи як уявлення Христа-Логоса у серці віруючого, чи як плототворення Господа через одухотворення ефірної пневми душі, чи як народження душею сім'я-Слова, чи як єднання самого Логоса з самозростаючою, у напрямку стягання благодаті, душею людини. У цьому випадку віруючий прилучається до Буття Божественної Трійці (а не безликої монади). Це відбувається через єднання та ототожнення з сутністю Христа, прилучення до якої виступає кінцевою метою обоження та парусії, адже через втілення, Христос зробив себе єдиносутнім людині шляхом кенозису (умаління), водночас не зменшуючи своєї божественності.

На прикладі досвіду найбільш яскравих представників напрямків давньоцерковної містики досліджено різні форми індивідуалізації проявів містичного «Фаворського світла»: уявлення Христа-Логоса у серці віруючого, плототворення Господа через одухотворення ефірної пневми душі, народження душею сім'я-Слова, безпосереднє єднання Логоса з душею, тобто суб'єктивне відчуття містичної реальності подвижниками у процесі обоження, зумовлене рівнем душевної чуйності, духовної досконалості, способом Богомислення.

3.4. «Фаворське світло» як атрибут екзистенційно-антропологічних трансформацій

Суттєвим моментом осмислення природи «Фаворського світла» є з'ясування його преображаючої дії стосовно людського єства. Вузловим пунктом цієї проблеми є осмислення умов та можливостей обоження людини. Всебічне розкриття вказаної проблеми передбачає, на наш погляд, дослідження наступних її складових: природи мислення та його ролі в процесі преображення людського єства, співвідношення істини розуму та Істини віри, формальності та життєвості в функціонуванні церкви, природи логічних законів та специфіки інтуїтивного знання та його умов.

Ця тема: протиставлення Афін – Ієрусалиму, академії – церкві, філософії – релігії є наскрізною для всього християнського богослов'я. Проте, саме в ракурсі дисертаційного дослідження вказана проблематика досить виразно представлена в полеміці російських православних мислителів XIX–XX ст. Є. Трубецького та П. Флоренського. Вона розгорнулася у вигляді особистої переписки [218]; виступів на засіданнях релігійно-філософського товариства пам'яті В. Соловйова; концептуального обґрунтування власних ідей у фундаментальних працях «Стовп та утвердження істини» (1914 р.) П. Флоренського, яка й послугувала відправною точкою дискусії [279], та «Смисл життя» (1918 р.) Є. Трубецького [272]. У радянській філософії дослідженням вказаної проблематики займалися С. Половинкін та ігумен Андронік (Трубачов), котрі систематизували наявні матеріали з даної теми, запропонували оцінку її філософсько-релігійного змісту та зробили важливі узагальнення. Спробуємо окреслити загальні позиції протилежних сторін, співставити та порівняти їх.

Однією з провідних ідей головної богословської праці П. Флоренського «Стовп та утвердження істини» була святоотечеська думка про гріховну подрібленість тварного мислення, яке безпосередньо пов'язане з першородним гріхом, [279, с. 8]. На його думку, мисленнєва діяльність, що спирається на

закони формальної логіки, здатна пізнавати лише світ у його порочності, гріховності та злі. Мислення неминуче стикається з антиноміями, які виявляють його нецільність, роздрібленість та уособлення. Відкриття справжньої єдності можливе лише в акті віри, який передбачає акт самозаперечення розсудку, вважає П. Флоренський. «Повнота в єдності, повнота цілісна для мислення лише постулюється, але умовою інтуїтивної даності постулату є приборкування своєї розсудкової діяльності і вихід у благодатне мислення відновленого, очищеного і відтвореного людського єства» [279, с. 161], – пише він.

В цьому контексті цілком закономірно виникає альтернативна позиція: хіба може бути повним преображення, якщо мислення взагалі відкидається в зовнішню пітьму і, разом з серцем, не буде преображене? Вона представлена Є. Трубецьким у листах до П. Флоренського; науковій статті «Світло Фаворське та преображення розуму»; доповіді, яка була проголошена ним у Москві на зібранні релігійно-філософського товариства 26 лютого 1914 р.; праці «Смисл життя», зокрема у гл. VI «Релігійний сенс людської думки»: «Чи підлягає мислення перетворенню чи відсіканню? Чи вірить Отець Флоренський у перетворення людського розуму, чи визнає він у цьому перетворенні необхідну моральну задачу, чи ж він просто думає, що мислення повинно бути відсічене, як «око», що спокушає, щоб врятувалася «сама людина» і чи можна говорити про порятунок «усієї людини», якщо мисленню її призначено до кінця залишатися «у пітьмі зовнішній» хоча б навіть у межах цього земного життя... Я не сумніваюся, – продовжує він, – що повне і остаточне перетворення людського єства повинне завершитися в тім житті. Але воно повинно починатися і впроваджуватися вже тут. Чи спроможне людське мислення діяльно брати участь у цьому переродженні, чи ж від нього вимагається проста відмова від усякої діяльності, від того, що складає його необхідний закон?» [272, с. 37]. Таке застереження справедливе, адже стан мислення після гріхопадіння – це є стан для якого всеєдине, Божественне перестало бути конкретним сприйняттям [272, с. 188]. Тобто, у повсякденному житті пізнанню людини відкривається не всеєдине, Божественне, а хаотична безліч

роздріблених, непов'язаних між собою явищ дійсності. Діяльність мислення, що спирається не лише на закони формальної логіки, а і на закони діалектики та відкриває істини шляхом дискурсивного розмірковування, принципово не можливе без інтуїції – надчасового зв'язку думок у вічній істині.

Ця інтуїція є основою логіки, а відтак і закони логіки мають не випадковий характер, а знаходяться поза часом. Закони логіки не вмирають в Істині, а вічно перебувають в ній. Тому неможливо остаточно істину мислення виключити з Істини віри, як неможливо відняти у мислення спроможність передбачати єдність і бути носієм одкровення, розуміння якого є найвищим завданням і метою мислення. Саме на це і звертає увагу Є. Трубецький.

Принципово відмінне тлумачення дескрипцій мислення пропонує П. Флоренський. Будучи певною мірою представником школи руського містичного алогізму, який відкидав значення законів формальної логіки і наголошував на тому, що лише істинні положення на найвищому ступені духовного пізнання заперечують антиномічність розуму і презентують його єдність та цілісність. «Саме мислення роздріблене й розколоте і тільки очищений богоносний розум святих подвижників трохи цільніше: у ньому почалося зрощення розламів і тріщин, у ньому хвороба буття заліковується, рани світу затягуються, тому що і сам він – оздоровлюючий орган світу... Але те, що для раціо є протиріччя і безсумнівне протиріччя, – те на вищому ступені духовного пізнання перестає бути протиріччям, не сприймається як протиріччя, синтезується і тоді, в стані духовного просвітління, протиріччя немає» [279, с. 169], – зазначає він. Отець Павло наголошує на необхідності зречення монізму в мисленні, чим забезпечиться розкриття гріховної, антиномічної сутності мислення і виявиться єдине вище Начало, в якому вмиратимуть усі протилежності та протиріччя. «Моністична безперервність – такий прапор крамольного мислення тварі, що відривається від свого початку і кореня, що розсипається в прах самоствердження і самознищення. Напроти, дуалістична переривність – це прапор мислення, що губить себе заради свого початку й у з'єднанні з ним отримує своє відновлення і свою міцність» [279, с. 59], – пише

він. Є. Трубецький, апелює П. Флоренському, та заявляє, що монізм мислення у Христі має бути виправданим, а не засудженим.

Нормою здорового, позбавленого гріха, преображеного розуму є ідеал всеєдності та всецілісності. Боголюдськість Христа являє досконалого Бога і досконалу людину водночас. Тут немає місця будь-якому примусу: людське єство розкривається повною мірою, вільно в своїй сутності. Ніщо людське не нівелюється, окрім гріха, який має не абсолютний, а відносно-випадковий, не субстанційний характер.

Є. Трубецький не заперечує, що істина має надчасовий характер і тому він намагається відстояти дискредитоване значення не гріховного мислення, думки, пов'язаної з кінечним, часовим, а людської думки взагалі. Істина Одкровення повинна стати іманентною думці, вирости з її власної сутності, долаючи природні та гріховні перешкоди на шляху свого вдосконалення. Він проводить аналогію між раціоналізмом, який критикував П. Флоренський і «антиномізмом», який останній вважав визначальною рисою мислення: «Яким не парадоксальним може це здаватися з першого погляду, між раціоналізмом і «антиномізмом» існує сама тісна спорідненість, більш того, прямий логічний і генетичний зв'язок. Раціоналізм зводить у принцип самодовліючу думку, яка з себе черпає пізнання істини, а антиномізм звільняє ту ж думку від іманентної їй релігії і норми, від тієї заповіді всеєдності, що складає подобу Божу в ній. Він проголошує властивістю істини те, що насправді є гріх мислення – його внутрішнє розпадиння» [271, с. 124]. Тому Є. Трубецький наголошував на необхідному преображенні мислення в обоженні та дії «світла Фаворського».

Мислення, долаючи множинність, хворобливість, гріховність, прагне до всеєдності, як до ідеала свого самовиповнення. Мислення не відкидається в гієну вогняну і не є головним пріоритетним засобом пізнання, а органічно включається у все обожене людське єство, розкриваючи свою обоженість та буття Пресвятої Трійці у власний притаманний лише йому спосіб, який не протирічить іншим, а цілісно їх доповнює.

На наш погляд, П. Флоренський, наголошуючи на антиномічності плотського мислення, робить неправомірний висновок про антиномічність самого предмета мислення. Насправді те, що пізнається, не суперечливе, але в його сприйнятті гріховним мисленням воно перетворюється в антиномію. Відповідно, на нашу думку, причиною антиномізму є гріховність мислення та його здатностей до осягнення та розкриття світових таємниць та загадок буття, а не принципова ворожість буття та мислення.

Проте, коли ми піднімаємось над розсудковим розумінням, протиріччя перетворюються в єдність протилежностей. З цим положенням певною мірою погоджується сам П. Флоренський, який зазначає, що неминучість для нас антиномізму не скасовує боргу, що на нас лежить – прагнення піднятися над цією гріховною темнотою нашої розсудкової свідомості, намагання освітити нашу думку тією єдністю прісносутнього Світла, у якому скасовуються всі наші земні протиріччя [279, с. 56]. Істинною нормою мислення є єдність з єдиним і безумовним началом. Але висхідним кроком до цього ідеалу є усвідомлення антиномічності, яке і є вже суттєвим моментом її подолання. Чим більше ми наближаємось до істини, тим чіткіше усвідомлюємо власну гріховну подрібненість. Чим ближче до Бога, тим виразніше протиріччя. Чим яскравіше сяє істина трисіянного світла, показаного Христом і віддзеркалюваного в праведниках, світла, у якому протиріччя цього світу препереможені любов'ю і славою, тим різкіше чорніють світові тріщини, тріщини у всьому [там само, с. 58].

Пізнавальний процес являє собою складну ієрархічну систему де кожному щаблю знання чи ведіння властиві власні, більш чи менш складні суперечності. Це буде відбуватися доти, доки найскладніші суперечності під дією «Фаворського світла» не перетворяться на просту, очевидну та достеменну істину життя. На нашу думку, будь-яке пізнання відбувається через одкровення абсолютного буття в людській свідомості, а це можливо виключно через відновлення цілісності людини в обоженні людського єства.

Результатом дії преображеного мислення, на думку Є. Трубецького, навіть із збереженням впливу формальної логіки, є догматика, яка розуміється

як об'єктивне вираження індивідуального містичного досвіду в загальновизначеній церквою формі. Логічна система та система життя в цілому виражають єдиний смисл церковного, релігійного життя. І хоча зовнішні, формальні ознаки і не вичерпують і не претендують вичерпати життєвий зміст Церкви, однак з необхідністю впливають з цього змісту, утворюють разом з ним одне нерозривне ціле.

Здійснюючи вираження надлюдського, Божественного змісту, церква реалізує суто людське в усій його повноті, а не скасовує його. Дотримуватися цієї істини допомагає критерій Іоана, котрий вчить відрізняти Духа Божого від духа лукавого – тверді принципи для розрізнення і відділення церковного та не церковного: «Духа Божого і духа омани пізнавайте так: усякий дух, що сповідає Ісуса Христа, що прийшов в плоті, є від Бога. А всякий дух, що не сповідає Ісуса Христа, що прийшло в плоті, не є від Бога, але це дух антихриста, про який ви чули, що він прийде і тепер є вже у світі (I Іоан., IV: 2, 3)» [271, с. 45]. Це дійсне, реальне Боговтілення – явлення Христа, Сина Божого є виправданням людськості у Богові і запорука обоження самої людини.

Є. Трубецький, говорячи про відновлення цілісності людського єства у преображенні «світлом Фаворським» як умови Богопізнання, вводить поняття «суда совісті», який покликаний контролювати та перевіряти особистісний містичний досвід на відповідність його інтуїції соборному досвіду єдиної, святої, соборної і апостольської Церкви. Лише у чистоті серця та євхаристичній єдності у Христі зі всіма вірними може бути досягнута істина.

Мислитель застерігав від крайнощів «совісного суда» – пустої головної рефлексії, голої розсудочної совісті, позбавленої внутрішнього містичного одкровення, так би мовити гріха філософів. Але цьому гріху він протиставляв гріх містиків – безсовісну інтуїцію, або блаженство, в яке впадають у екстазах окремі особи, не маючи зв'язку власних суб'єктивних переживань та видінь з соборним церковним досвідом. Суть містики та філософії полягає у взаємодоповненні чуттєвості та розуму, інтуїції та логіки.

На нашу думку, правомірно відстоюючи актуальність та значення мислення в перспективі обоження, Є. Трубецький все ж дещо применшував пріоритетне значення інтуїції, екстазу, переживання, досвідної життєреалізації. Насправді у феномені віри наявна діалектична єдність та взаємодія всіх способів пізнання та відношення людини до дійсності з їх взаємопроникненням і взаємопередбаченням та орієнтацією на логіку обоження. Діалектику духовного сходження, можна виразити перефразувавши відому сентенцію: «увіруй, щоб зрозуміти і зрозумій, щоб увірувати». Відтак, преображення мислення, як модусу нашого відношення до дійсності, повинне відбутись у новій реальності, яка дається безпосередньо у вірі, молитві та любові.

Тому правий П. Флоренський, котрий зауважував, що є особлива краса духовна і вона невловима для логічних формул, вона є в той же час, єдиний вірний шлях до визначення, що православно, а що – ні. Знавці цієї краси – старці духовні, майстри «мистецтва з мистецтв», як святі отці називають істину. Старці духовні, так сказати, «набили руку» у розпізнанні доброякісності духовного життя. У них православне обличчя відчувається, але воно не підлягає арифметичному обліку.

Православ'я показується, але не доказується. «От чому, для всякого бажаючого зрозуміти православ'я, є тільки один спосіб – прямий досвід православ'я» [278, с. 126]. На думку П. Флоренського, саме поняття, стаючи вищим критерієм, робить зайвим будь-яке проявлення життя. Тому єдиним досконалим способом пізнання догматів є не понятійне пізнання, а безпосередній живий релігійний досвід, адже немає поняття церковності, але є сама вона і для всякого живого члена церкви, життя церковне є саме визначене і достовірне, що знає він [279, с. 79].

Є. Трубецький обстоював іншу думку, зазначаючи, що логічне і життєве в церкві є одним і тим же. Все людське, преображаючись, стає також Божественним. Раз слово, що стало плоттю, самовиразило себе людською мовою, сполучило себе з людським словом і думкою, воно тим самим освятило те й інше. І суєтний страх перед думкою розуму повинний бути залишений. Той

алогізм, що заперечує воплотимість Слова Божого в слові і думці людській, тим самим погрішить проти таємниці Боговтілення, тому він як і безліч інших оман, повинний бути відсічений в ім'я критерію Боговтілення. Раз у церкві відбувається обоження всього людського єства, воно переживається і самою думкою, думка стає божественною, не перестаючи бути людською [271, с. 129].

Проаналізувавши відмінності в позиціях П. Флоренського та Є. Трубецького з питання стосовно природи, місця та перспектив людського розуму у здійсненні преображення, співвідношення істини мислення та Істини віри, ролі та значення інтуїції та законів логіки в процесі Богопізнання, ми констатуємо, що стрижнева і фундаментальна проблема щодо розуміння сутності «Фаворського світла» цими мислителями, своєю духовною близькістю, примирює протилежні підходи.

Є. Трубецький визнавав «світло Фаворське» як універсальний атрибут преображення людського єства у всій його повноті. Те духовне перетворення, якому в майбутньому призначено стати і тілесним, повинне охопити все єство людини. Воно починається у серці – центрі духовного життя і звідти поширюватися на всю периферію. Адже до людського єства, крім серця і його тілесного складу, якому слід воскреснути, належить ще й людське мислення. Він стверджував, що «світло Фаворське» не є скороминуще явище, а неперехідна дійсність, у якій знаходять зцілення всі наші земні гріхи, страждання, протиріччя і світить воно не тільки по ту сторону Всесвіту, але і просвітлює всяку людину, що приходить у світ.

Тому вже у цьому житті починається те загальне перетворення, що завершиться і стане явним у майбутньому воскресінні всієї тварі. Христос зійшов з гори і виявив на ділі зцілення життя, що біснується. Не тільки тілесне зцілення несе з собою «світло Фаворське», але і духовне. Весь склад людини повинен відновити в ньому свою втрачену цілісність – дух, тіло, серце і розум. Усім єством своїм людина повинна брати участь у цьому сходженні на гору, а стало бути і думкою: хіба думка наша не розділяє загальну долю того

гріховного життя, що періодично біснується і тяжко страждає, тому що часто кидається у вогонь і часто у воду [271, с. 132].

П. Флоренський також приходить до аналогічної думки, зазначивши, що світло Божественного ведіння є здобуток очищеної, вдосконаленої особистості, котра повертає свою первозданну цілісність через Христа і у Христі. Тільки повіривши в Сина й одержавши в ньому обітування Духа Святого, віруючий довідається хто є Отець, тільки в Сині Божому пізнає Отця і від того сам робиться Сином. Через Сина одержує він Дух Святий і тоді у Втішителю споглядає невимовну красу сутності Божої, радується нез'ясованим трепетом, бачачи усередині серця свого «світло розумне», чи «світло Фаворське» і сам він робиться духовним і прекрасним. Світло розумне – це світло самого Триіпостасного Божества, сутність Божественна, котра не просто дається, але самодається. Те світло, у баченні якого споглядання Боже і тому порятунок нас, що не можуть бути поза Богом [279, с. 71].

Підводячи підсумок даного підрозділу зробимо попередній висновок: сила «Фаворського світла» що преображає, як якісна ознака духовної досконалості, робить людину в усій сукупності її суттєвих ознак обоженою, підтверджує її Богосинівство у Христі та прилучає віруючого до буття Пресвятої Трійці в усій повноті, цілісності в процесі внутрішнього преображення. Іntenціональність людської свободи до Бога у вірі, долає природні та штучні обмеження пізнавальних та емоційно-вольових здібностей, знімає їх протиречивість та робить взаємодоповнювальними і цілісними. Тому істина мислення не виключається, а передбачається істиною віри.

Нормою мислення постає єдність з єдиним і безумовним Началом, яка відкривається у вірі. У такому випадку суперечливість мислення, під впливом преображаючої дії «Фаворського світла», перетворюється на просту очевидну та достеменну єдність Абсолютного Ведіння. Монізм мислення у Христі заміщується ідеалом всеєдності та всецілості, який реалізується в церкві. Сама ж Церква, будучи містичним тілом Христа, розкриває та реалізовує всі прояви людської сутності в усій її повноті, окрім гріха.

Висновки до розділу 3

Третій розділ «Фаворське світло» як смислообраз ідеалу людини в релігійно-містичній традиції православ'я містить компаративістський аналіз містики світла в світовій релігійній культурі та дослідження природи «Фаворського світла» в релігійно-містичній традиції християнства взагалі та православ'я зокрема.

Досліджено феномен «Фаворського світла» трьохступенево:

а) за природою; б) за проявленням; в) за преображаючою дією.

В ході дослідження був проаналізований містичний досвід різних релігійних практик, а також теоретична спадщина представників християнської давньоцерковної містики абстрактно-спекулятивного та моральнісно-практичного напрямків: Д. Ареопагіта, К. Олександрійського, Орігена, М. Єгипетського, М. Сповідника, С. Нового Богослова. Вивчалися мотиви суперечок між Г. Паламою та В. Калабрійським, аналізувалася полеміка князя Є. Трубецького з отцем П. Флоренським.

Аспекти дослідження взаємопередбачають та взаємодоповнюють один одного, адже виникнення, походження та проявлення Божественного світла в людині, його пізнаваність визначається як природою самого світла, тобто його Божественністю, так і природою самої людини – її Богообразністю та Богоподібністю.

За природою «Фаворське світло» розуміється у православ'ї не створеним і не фізичним, а як благодать, осяяння і енергія, «промінь Божества», в якому перебуває Свята Трійця і яке подається Духом Святим. Воно є таким, що завжди витікає з самої сутності Бога, іменується Богом, однак з сутністю Божою не ототожнюється. Бог є світло, оскільки він знаходиться в світі – проявляється, передається, діє, визначає телеологічність речей, явищ, процесів буття та, зрештою, пізнається. Це світло властиве Богу по природі, а відтак воно має не тварну, сотворенну, а пізніше спотворену злом природу, а нетварну, енергійну, незмінну.

«Фаворське світло» є певною парадигмою, архетипом усіх проявів духовного світла, воно *проявляє* свою Божественність у вигляді: чи то уявлення Христа-Логоса у серці віруючого, чи то плототворення Господа через одухотворення ефірної пневми душі, чи народження душею сім'я-Слова, чи то єднання самого Логоса з душею, що прямо пропорційно свободній волі людини, її добродетелям, вірі, любові, досконалому гнозису.

«Фаворське світло» є ідеалом метаантропологічної реальності, яка полягає у трансцендуванні людини за межі світу гріховного, повсякденного до абсолютного, божественного у процесі аскетично-духовної трансформації – обоження. Воно проявляється у *преображенні* відчуттів, почуттів, розуму, серця, всієї людини благодаттю Святого Духа, в розкритті значення людини як іпостасі земного космосу, Бога за благодаттю.

Важливим у розкритті теми є порівняння і співставлення досвіду різних напрямів давньоцерковної містики з метою відшукування та встановлення трансцендентальних структур обоження. Абстрактно-спекулятивний напрям розглядає практичну царину лише як опосередковуючу ланку в містичному сходженні і віддає пріоритет досконалому гнозису в екстатичному сприйнятті і відтворенні Божественного світла. Така парадигма містичного досвіду визначається в наукових релігієзнавчих колах майже єдиною можливою, в той час як духовний досвід православної церкви, який ґрунтується переважно на морально-практичній парадигмі, відстоює паритетність гнозису та любові, розуму та серця, релігійної моральності та містики.

Обожена людина, за уявленням православних подвижників, знаходячись у власному єстві, в душі та тілі, стає пронизаною Божественним сяйвом «Фаворського світла». Це не є чистий екстаз, а свідомо досконала любов та свідомий досконалий гнозис, які уможливають преображення всієї природи людини. Паритетне єднання любові і гнозису в душі людини дають змогу людському єству *стати тотожним* з світлом Божественної Трійці. В цьому проявляється ідеал обоження людської природи – перетворення людини в Бога за благодаттю в іпостасі Бога-Сина.

Використовуючи теоретичні засоби, прийоми та методи пізнання мислення здатне пізнавати кінечні речі, в той час як чистота серця, праведність життя, слідування слову Божому, дарують пізнання речей безкінечних: буття Божого, безсмертя душі, реальності Царства Небесного. Проте раціональне знання не заперечується, а навпаки прояснюється силою містичного бачення. Містичне світло наповнює водночас розум і чуття, відкривається усій людині, а не лише одній з його пізнавальних здібностей. Разом з тим, Божественне світло, представлене в містичному досвіді, водночас перевершує чуття та розум.

Світло, яке апостоли бачили на Фаворі, не уявляється як зовнішні причини, а лише як благодать, внутрішнє світло, спроможне змінити людину. Воно превічне, безкінечне, існуюче поза простором і часом, воно являлось подвижникам як божественна дія преображення. Щоб бачити Божественне світло тілесними очима, як бачили його учні на Фаворі, треба бути, на думку релігійних філософів, учасником цього світла, бути зміненим ним у більшій чи меншій мірі. Сама надчуттєва здатність віруючого до сприйняття, також є світлом нетварним, єдиносутнім із тим що сприймається. Таке воіпостазування веде до ототожнення подвижника із світлом. Суб'єктивно Божественне світло відчуваються як любов, радість, мир, спокій, тиша, внутрішнє тепло, об'єктивно – як атрибут Божественного буття.

Отже, світло виступає онтологічною якістю життя віруючого, атрибутом обоження. Обожена людина, змінює аксіологічне відношення до сущого, перетворює тварність в енергійність. У якості іпостасі земного космосу, людина повинна виконати таємницю Боголюдини, реалізувати завдання покладені на неї Богом. До найголовніших завдань відноситься відтворення первозданної цілісності, гармонійності та досконалості Буття.

Тому можна зробити висновок, що Божественне світло є мета всього, що було створене, яка реалізується в людині і через людину. Отже Фавор – це і є остання мета людини, на шляху до *Людини*.

ВИСНОВКИ

Проведений у дисертації системний аналіз «Фаворського світла» в контексті обоження людини шляхом комплексної реконструкції релігійно-духовного досвіду православних богослов'я та містики дозволяє зробити такі висновки.

1. Аналіз проблеми «Фаворського світла» як смислообразу православного ідеалу людини є найбільш продуктивним в контексті встановлення автентичності українського православ'я, з'ясуванні його етнічно-конфесійних особливостей та місця в духовній культурі українського народу, а також системному розкритті православної традиції: основних віроповчальних формул догматичного богослов'я, головних ідей православної філософії та східнохристиянської містики.

2. Виявлення іманентної логіки розвитку української духовності вказує на єдність православних догматичних і містичних структур та ментальних структур українського етносу. Візантійське православ'я розглядається як такий чинник формування духовно-ментальних підвалин української культури, що у процесі культурогенезу зазнав зворотнього впливу та набув ознак національної релігії – українського православ'я.

Домінантність українського православ'я у формуванні смислів релігійного поля народу доводиться такими положеннями:

– невід'ємною ознакою української культури є полірелігійність, проте лише православна та українська греко-католицька церква в найскладніші моменти історії були виразником етнічної ментальності народу та зберігали самобутність, окремішність, унікальність, неповторність його традицій;

– саме етноконфесійна визначеність українського православ'я формувала у представників нації почуття єдиного національно-культурного цілого, усвідомлення своєї самобутності через віднесення себе до освяченої церквою спільності – українського народу та передбачала духовну автономність. Українське православ'я, виконувало роль виразника національного духу протягом останньої тисячі років. Тому саме ця релігія здатна виступити

гарантом відродження самосвідомості та духовної самоідентифікації і в наш час.

– українська рефлексія ісихазму увібрала в себе ключові етноментальні риси національного світогляду (інтуїтивність, екзистенційність, кордоцентричність, софійність) і трактує його як мету життя християнина, як цілісний шлях духовного сходження, що містить благодатне споглядання та діяльнісне подвижництво;

– першим кроком у досягненні обоження є боротьба з гріховними пристрастями за допомогою аскетичної практики; наступним – є культивування добродітностей, самовіддане служіння ближнім у християнській любові; вищим моментом цього шляху українські подвижники проголошують досягнення містичного споглядання нетварного божественного світла, єднання з Божеством;

– такі ісихастсько-православні установки сприяють утвердженню внутрішньої, інтуїтивної, екзистенційної, кордоцентричної релігійності українців та особливого ідеалу людини, що знайшов відображення в індивідуальній та суспільній свідомості.

3. Визначення вихідних установок православного світобачення, специфіки релігійного світосприйняття, світопереживання, світорозуміння та відстеження філософсько-догматичної своєрідності православ'я, як духовно-культурного феномена, дало змогу показати характерну для православного віросповідання діалектичну єдність містики та догматики в процесі обоження; допомогло розкрити взаємодоповнюваність у стратегії обоження таких протилежних напрямків Богопізнання, як апофатика та катафатика, що й забезпечило розуміння «Фаворського світла» у контексті обоження саме як смислообразу.

Автор пропонує використовувати смислообразність як форму відображення й пізнання містичної реальності в науковій свідомості, що є доповненням понятійно-категорійного апарату релігієзнавства новим інструментарієм.

4. Усі догматичні постулати імпліцитно визначають сенс обоження та його проявлення у вигляді світла. Іманентність смислообразу «Фаворського світла» системі православної догматики обґрунтовано нами через критичний аналіз Нікео-Константинопольського символу віри, що дозволило показати

його значення у формуванні релігійного ідеалу людини. Тема «ідеалу людини» є наскрізною для всієї структури православної філософії. Православ'я серед інших християнських конфесій є найбільш антропоцентричним у своєму устремлінні до Бога. «Фаворське світло» свідчить про процес зближення людини і Бога, розкриває трансцендентальну природу людини через її інтенціональність до трансцендентного. Православний ідеал людини передбачає універсальність та космічну центральність людини як вищого прояву буття, співтворця Богу та Бога за благодаттю.

5. Проведене дослідження дає підставу автору стверджувати, що найбільш плідний аналіз «Фаворського світла» є триступеневим: а) за природою; б) за проявленням; в) за преображенням. *За природою* «Фаворське світло» розуміється не створеним і не фізичним, а як благодать, осяяння і енергія, «промінь Божества», в якому перебуває Свята Трійця і яке подається Духом Святим. Воно завжди витікає з сутності Бога, іменується Божеством, однак з сутністю Божою не ототожнюється. *За проявленням* «Фаворське світло» є певною парадигмою, архетипом усіх проявів духовного світла, Бога. Воно проявляє свою Божественність у містичному досвіді православних подвижників у вигляді чи то уявлення Христа-Логоса в серці віруючого, чи плототворення Господа через одухотворення ефірної пневми душі, чи народження душею сім'я-Слова, чи єднання самого Логоса з душею, що прямо пропорційно свободній волі людини, її добродійностям, вірі, любові, досконалому гнозису. *За преображенням* «Фаворське світло» є певним ідеалом метаантропологічної реальності, який проявляється у трансформації відчуттів, почуттів, розуму, серця, всієї людини благодаттю Святого Духа в напрямку обоження. Отже, Бог є світло, оскільки він знаходиться в світі, проявляється, передається, діє, визначає телеологічність явищ буття та, зрештою, пізнається.

6. Трансцендентальна єдність духовного, що розкривається через іманентну присутність Божественного в людині як образу та подоби, виступає началом обоження, яке у вірі уможливорює перетворення людини в Бога за благодаттю. Таким шляхом визначається східнохристиянський ідеал людини, що знаходить своє вираження в смислообразі «Фаворського світла». «Фаворське світло» розуміється нами як новий тип духовного життя. В православній

свідомості воно є смислообразом обоження і свідчить про процес зближення людини і Бога. «Фаворське світло» є парадигма, архетип всіх проявів духовного світла взагалі і преображеної духовності людини зокрема.

У такої людини відчуття, почуття, розум, серце пройняті благодаттю Святого Духа, яка відчувається віруючими як радість, мир, спокій, тиша, внутрішнє тепло і любов. Віруючий реалізує власну Богообразність, Богоподібність та виправдовує Богосинівство шляхом обоження, в якому отримує надчуттєву здатність переживати Царство Боже і за благодаттю (енергійно) перебувати в Ньому. Стаючи Богом за благодаттю, співтворцем Богу, ототожнюючи свою волю з Божественною, людина обожнює Всесвіт, лікує розбрат та множинність, ілюзорність, химерність – наслідок наявності гріха в світі. Лише через людину зло входить в космос і тому лише в людині світ може отримати першозданну єдність, цілісність, доцільність, гармонійність. Людина, обожнюючись, змінює аксіологічне відношення до сущого, перетворює тварність в енергійність, в промені Божества. В такий спосіб відтворюється енергійна сутність світу, знову розкривається присутність в ньому Бога.

Ми доводимо, що православ'я є антропоцентричним в своїй устремлінності до Бога. Таке тлумачення розкриває трансцендентальну природу людини через її інтенціональність до трансцендентного. Православний ідеал людини, яким детерміновані більшість інших релігійних цінностей, передбачає універсальність та космічну центральність людини як пастиря буття, співтворця Богу та Бога за благодаттю, а значить максимальну свободу та максимальну відповідальність. Саме у цьому і полягає велич людини у антропологічному вченні православної церкви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аврелій Августин (святий). Сповідь / А. Августин. / Ю. Мушак (пер. з латини) 3 вид. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
2. Августин Аврелий (Блаженный). Творения / А. Августин; [С. И. Еремеев (сост. и подгот. текста к печати)]. – С.-Пб. : Алетейя, 1998. – Т. 4. О граде Божиим (книги XIV–XXII). – 1998. – 585 с.
3. Аверкий (Архиепископ). Истинное православие и его враги в современном мире / Архиепископ Аверкий. – М. : Новая книга, 1996. – 16 с.
4. Академічне релігієзнавство : [Підруч. для студ. вищ. навч. закл.] / А. М. Колодний (наук. ред.). – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
5. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / В. Д. Бондаренко (голов. ред.), А. М. Колодний. – К. : VIP, 2001. – 206 с.
6. Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику / А. Амман. – М. : Пропиля, 1994. – 239 с.
7. Андреев Д. Л. Роза мира / Даниил Леонидович Андреев. – Петрозаводск : Карелия, 1994. – 295 с.
8. Апокрифы древних христиан : исследование, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – 336 с.
9. Арабаджи Д. В. Очерки христианского символизма / Дмитрий Васильевич Арабаджи. – Одесса : Друк, 2008. – 548 с.
10. Ареопагит Дионисий. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. – К. : Путь к истине, 1991. – 347 с.
11. Ареопагит Дионисий. О церковной иерархии. Послания / Дионисий Ареопагит / М. Г. Ермакова (подгот.). – С.-Пб. : Глагол, Университетская книга, 1997. – 188 с.

12. Арсеньев Н. С. Единый поток жизни : к проблеме единства христиан / Николай Арсеньев. – Брюссель, 1993. – 308 с.
13. Багалій Д. Б. Український філософ Григорій Савич Сковорода / Д. Б. Багалій // Історія Слобідської України. – Х : [б. в.], 1993. – 251 с.
14. Бард К. Очерк догматики / Карл Бард. – С.-Пб. : Алетейя, 1997. – 272 с.
15. Бердяев Н. А. Самосознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Канон плюс, 1991. – 289 с.
16. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Канон плюс, 1993. – 163 с.
17. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев. – М. : Канон плюс, 1989. – 462 с.
18. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 252 с.
19. Биbihин В. В. Энергия / В. В. Биbihин. – М. : ИФТИ св. Фомы, 2010. – 488 с.
20. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту [Текст] : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. Іван Огієнко. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2002. – 1159 с.+ 4 с. карт.
21. Блаватская Е. П. Тайная доктрина : синтез науки религии и философии / Е. П. Блаватская. – Мінск : Мастацкая література, 1993. – Т. 1. – 1993. – 382 с.
22. Богачевская И. В. Язык религии в контексте національного самосознания / И. В. Богачевская. – К. : Вид-во Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди, 1999. – 180 с.
23. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція : методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу. Монографія / І. В. Богачевська. – К : Видавництво «Світ Знань», 2005. – 236 с.
24. Богачевська І. В. Християнська антропологія Іоанікія Галятовського. Монографія / О. І. Соломаха, І. В. Богачевська. – Чернігів : Чернігівські обереги, 2008 – 180 с.

25. Богачевська І. В. Сучасна релігійна свідомість православних українців : між міфом та ритуалом / І. В. Богачевська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – 2011. – № 1 (5). – С. 5–10.
26. Богословие в средневековой культуре. – К. : Либідь, 1992. – 659 с.
27. Бондаренко В. Д. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : наук. зб. / В. Д. Бондаренко, А. М. Колодний (голов. ред.). – К. : VIP, 2001. – 206 с.
28. Брайчевский М. Ю. Утверждение Христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский. – К. : Наукова думка, 1989. – 267 с.
29. Бычков В. В. На путях «незнаемого знания» / Виктор Васильевич Бычков // Историко-философский ежегодник – 90. – М., 1991. – 43 с.
30. Бубер М. Проблема человека / Мартин Бубер; Николай Кушнир (пер.). – К. : Ника-Центр, 1998. – 96 с.
31. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М. : Республика, 1995. – 463 с.
32. Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники [Текст] / М. Бубер; пер. с англ. М. Л. Хорьков. – М. : Республика, 1997. – 335 с.
33. Булашов Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування / Г. О. Булашов. – К. : Довіра, 1992. – 416 с.
34. Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви / Прот. Сергей Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 234 с.
35. Булгаков С. Н. Два града : Исследования о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков, [В. В. Сапов (сост.)]. – С.-Пб. : изд-во Русский христианский гуманитарный ин-т, 1997. – 589 с.
36. Булгаков С. Н. Философия Имени / С. Н. Булгаков. – С.-Пб. : Наука, 1999. – 447 с.
37. Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание : Догматический очерк / Булгаков С. Н. – М. : Русский путь, 1996. – 160 с.

- 38.Булгаков С. Н. Православие : Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты... / С. Н. Булгаков. – М. : Современник, 1994. – 575 с.
- 39.Бумис Панайотис. Непогрешимость Православия / Б. Панайотис. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 45 с.
- 40.Васильев А. Н. Андрей Рублев и Григорий Палама / А. Н. Васильев // Журнал Московской Патриархии. – 1960. – № 10. – С. 33–44.
- 41.Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі : монографія / І. В. Васильєва. – К. : Книга плюс, 2004. – 345 с.
- 42.Вдовина О. Я. Проблема людини в творах Кирила Туровського в контексті антропологічних ідей східної патристики : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / О. Я. Вдовина; НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К., 2004. – 16 с.
- 43.Вернадский В. И. Начало и вечность жизни : [Сборник] / В. И. Вернадский. – М. : Сов. Россия, 1989. – 702 с.
- 44.Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / В. И. Вернадский. – М. : Айрис-пресс, 2007. – 574 с.
- 45.Власовський І. Ф. Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української православної церкви / І. Ф. Власовський. – Аугсбург : УАПЦ, 1948. – 23 с.
- 46.Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. – репринт. вид. / І. Ф. Власовський. – К. : Наукова думка, 1998. – 869 с.
- 47.Влахос Є. Одна ніч у пустелі Святої Гори [Текст] : бесіда з пустельником про Ісусову молитву / Є. Влахос; пер. з грец. А. Чердахлі. – Л. : Свічадо, 2006. – 171 с.
- 48.Восточные отцы 4-го века. – М. : МП «Паломник», 1992. – 239 с.
- 49.Восточные отцы и учителя церкви 5 века. Антология. – М. : Издательство МФТИ, 2000. – 416 с.
- 50.Войно-Ясенецкий В. Ф. О духе, душе и теле / В. Ф. Войно-Ясенецкий. – М. : Феникс, 1993. – 150 с.

51. Войтила К. Любовь и ответственность / К. Войтила. – М. : Кругъ, 1993. – 349 с.
52. Воронин О. А. Автокефалія української православної церкви / О. А. Воронин. – Кенгінгтон : Воскресіння, 1990. – 64 с.
53. Винниченко В. К. Конкордизм. Система будування щастя [текст] : [етико-філософський трактат] / В. К. Винниченко. – К. : Український письменник, 2011. – 340 с.
54. Вишенський І. Твори / Іван Вишенський; з книжн. укр. мови пер. В. О. Шевчук. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
55. Гильдебранд Д. Сущность Христианства / Д. Гильдебранд. – С.-Пб. : Алетейя, 1998. – 473 с.
56. Головащенко С. І. Біблієзнавство / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 2001. – 412 с.
57. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 165 с.
58. Гомперц Т. Греческие мыслители [Текст] / Т. Гомперц. – Минск : Харвест, 1999. – 752 с. – (Классическая философская мысль).
59. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України : релігієзнавчо-філософський аспект / Т. Г. Горбаченко. – К. : Академія, 2001. – 272 с.
60. Гриневич В. М. Минуле залишити Богам. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / В. М. Гриневич. – Л. : Свічадо, 1998. – 168 с.
61. Гроф С. Человек перед лицом смерти [Текст] / С. Гроф, Д. Хэлифакс. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 244 с. – (Тексты Трансперсональной Психологии).
62. Гроф С. Холотропное сознание [Текст] : три уровня человеческого сознания и как они формируют нашу жизнь / С. Гроф, Х. З. Беннетт. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 245 с. – (Тексты Трансперсональной Психологии).

63. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / М. С. Грушевський. – 2-ге удоск. вид. – Вінніпег, Детройт, 1962. – 160 с.
64. Дарманський П. Ф. Земні джерела святого письма / П. Ф. Дарманський. – К. : Молодь, 1985. – 180 с.
65. Демкова Н. С. Сочинения протопопа Авакума и публицистическая литература раннего старообрядчества / Н. С. Демкова. – С.-Пб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998. – 330 с.
66. Денисов Л. И. Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытия святых мощей преп. Серафима Саровского чудотворца / Л. И. Денисов. – М. : Канон, 1994. – 92 с.
67. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. – Казань : 3 тип губерн. правления, 1859. – 558 с.
68. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта [Текст] / У. Джеймс; РАН, Институт философии. – М. : Наука, 1993. – 432 с.
69. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложениями и толкованиями преп. Максима Исповедника [Текст] / Дионисий Ареопагит; пер. с греч., вступ сл. Г. М. Прохоров. – Изд 2-е испр. – С.-Пб. : Издательство Олега Абышко, 2006. – 464 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
70. Добротолюбие. – Париж : УМСА- PRESS, 1988. – Т. 1. – 1988. – 638 с.
71. Добротолюбие. – Париж : УМСА- PRESS, 1988. – Т. 2. – 1988. – 760 с.
72. Добротолюбие. – Париж : УМСА- PRESS, 1988. – Т. 3. – 1998. – 440 с.
73. Добротолюбие. – Париж : УМСА- PRESS, 1988. – Т. 4. – 1998. – 634 с.
74. Добротолюбие. – Париж : УМСА- PRESS, 1988. – Т. 5. – 1988. – 482 с.
75. Докаш В. І. Історія релігій в Україні / В. І. Докаш. – Чернівці : Рута, 2000. – 92 с.
76. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій / Д. Донцов. – 2 –ге вид. – Львів : Укр. вид-во, 1941. – 112 с.
77. Драгоманов М. П. Про волю віри / М. П. Драгоманов. – Ірвінгтон : вид-во «Кирило-Мефодієвського братства», 1974. – 32 с.

78. Драгоманов М. П. Пропаший час : українці під московським царством (1654-1876) / М. П. Драгоманов. – К. : Знання, 1992. – 46 с.
79. Духовні бесіди за словами Святих Отців Православ'я / Тетяна Майданович (літ. ред.) Єкатерина (схимниця) (уклад.). – К. : Криниця, 1999. – 95 с.
80. Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Евагрий Понтийский. – М. : Знание, 1994. – 364 с.
81. Ефрем Сирин (святой). Творения / Ефрем Сирин. – М. : Издательский отдел Моск. Патриархата, 1993. – Т. 1. – 1993. – 399 с.
82. Ефрем Сирин (святой). Творения / Ефрем Сирин. – М. : Издательский отдел Моск. Патриархата, 1993. – Т. 2. – 1993. – 430 с.
83. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період / О. С. Забужко. – К. : Факт, 2006. – 154 с.
84. Закон України про свободу совісті та релігійні організації / Верховна Рада України. – Офіц. вид. – К. : Парламентське вид-во, 1998. – 23 с. – (Бібліотека офіційних видань).
85. Здіорук С. І. Суспільно релігійні відносини : виклики Україні ХХІ століття : Монографія / С. І. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
86. Зеньковский В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Канон, 1996. – 559 с.
87. Зеньковский В. В. Проблема воспитания в свете христианской Антропологии / В. В. Зеньковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. – 224 с.
88. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1991. – 234 с.
89. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви [Текст] / Й. Зізіулас; пер. англ. В. Верлока, М. Козуб ; передм. Й. Меєндорф. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
90. Зинченко В. П. Проблема объективного метода в психологии / В. П. Зинченко, М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1977. – № 7. – С. 26–43.

91. Зінько О. О. Ранньо християнський Боспор (3–6 ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.02. / О. О. Зінько. – К., 2004. – 19 с.
92. Иванов О. Е. Метафизика в богословской перспективе / О. Е. Иванов. – С.-Пб. : Церковь и культура, 1999. – 427 с.
93. Иванова Е. В. Флоренский и христианское братство борьбы / Е. В. Иванова // Вопросы философии. – 1993. – № 6. – С. 29.
94. Іларіон (митрополит). Обоження людини – ціль людського життя / Іларіон (митрополит). – Вінніпег, 1954. – 96 с.
95. Іларіон (митрополит). Слово про закон і благодать київського митрополита Іларіона [Текст] / Іларіон (митрополит) ; пер. сучасною укр. мовою М. Ткач; передм. М. Шудря. – К. : БППБ «Гулевичівна», 2003. – 64 с.
96. Интизаров М. М. Теологумены / М. М. Интизаров. – М. : Канон, 1996. – 107 с.
97. Иоан Дамаскин (преподобный). Творения Иоана Дамаскина : Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Иоан Дамаскин. – М. : Мартис, 1997. – 351 с.
98. Иоан Златоуст. Творения святого отца нашего Иоана Златоуста, архієпископа Константинопольского / Иоан Златоуст. – С.-Пб. : Издание С.-Петербургской Духовной Академіи, 1898. – 899 с.
99. Иоан Павел II Единство в многообразии размышления о Востоке и Западе / Иоан Павел II. – Милан-Москва, 1993. – 239 с.
100. Иустин (святой). Святой Иустин философ и мученик : Творения / Иустин. – М. : Мартис, 1995. – 485 с.
101. Кавасила Н. Життя в Христі [Текст] / М. Кавасила; пер. з давньогр. Д. Коваль. – Л. : Свічадо, 2005. – 168 с. – (Серія «Джерела Християнського Сходу»; № 12) (Середньовіччя VI-XIV ст.).
102. Калинин Ю. А. Философско-идеалистическое обоснование русского православия : сущность, эволюция форм : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.06. / Ю. А. Калинин. – К., 1990. – 27 с.

103. Калліст (Уер) (єпископ Діоклійський). Внутрішнє царство [Текст] : пер. з англ. / Калліст (Уер) (єпископ Діоклійський). – К. : Дух і літера, 2003. – 256 с.
104. Калинець І. В. Загадки хрещення України-Руси / І. В. Калинець. – Л. : Місіонер, 2000. – 198 с.
105. Калиновский П. Переход : Последняя болезнь, смерть и после [Текст] / П. П. Калиновский. – Донецк : Сталкер, 1998. – 320 с.
106. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере / Ж. Кальвин. – М. : Изд-во Росийского гос. Гуманитарного ун-та, 1997. – 582 с.
107. Кантакузин Иоан. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Кантакузин Иоан / Г. М. Прохоров (авт. предисловия, пер. с греч. и комент.). – СПб. : Алетейя, 1997. – 317 с.
108. Каныгин Ю. М. Вехи святой истории : Русь-Украина / Ю. М. Каныгин. – К. : Знання, 1999. – 351 с.
109. Каныгин Ю. М. Путь ариев / Ю. М. Каныгин. – К. : «Издательство А.С.К.», 2004. – 571 с.
110. Карсавин Л. Святые отцы и учителя церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л. Карсавин. – М. : Изд.-во Московского ун-та, 1994. – 176 с.
111. Кейлер Е. Основи Християнської віри / Е. Кейлер. – К. : Наукова думка, 1997. – 355 с.
112. Керн К. Антропология св. Григория Паламы : диссертация на степень доктора церковних наук Православного богословского института в Париже / архим. Киприан (Керн). – Париж : YMCA-PRESS, 1950. – 640 с.
113. Киево-Печерский патерик. – К. : Час, 1991. – 278 с.
114. Кириков О. И. Русское православие. Духовно-догматические ориентации / О. И. Кириков – Воронеж : Изд-во Воронежского пед. ун-та, 1996. – 217 с.
115. Кирил Александрийский (Свт.) Слово о исходе души и Страшном Суде [Текст] / Кирилл Александрийский (Свт.). – К. : Информ.-изд. центр Укр.

Православной Церкви, 1998. – 24 с. – Альтернативное название : О втором пришествии и Страшном Суде.

116. Кітов М. Г. Руська національна філософія в контексті української історії та культури : Монографія / М. Г. Кітов. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – 432 с.

117. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором [Текст] / О. Клеман. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1993. – 693 с.

118. Климент Александрийский. Педагог : Творения учителя церкви Климента Александрийского / Климент Александрийский. – М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – 290 с.

119. Климент Александрийский. Увещевание к язычникам / Климент Александрийский. – С.-Пб. : РХГИ, 1998. – 207 с.

120. Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво : позиція в національній історії / В. В. Климов. – К. : Світ знань, 2008. – 883 с.

121. Колодний А. М. Релігія в духовному житті українського народу / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Філіпович. – К. : Наукова думка, 1994. – 201 с.

122. Колодний А. М. Історія релігій в Україні / А. М. Колодний. – К. : Знання, 1999. – Т. 1. – 383 с.

123. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии / Ю. С. Комаров. – Казань : Проект, 1991. – 236 с.

124. Кондратьєва І. В. Дохалкідонські Церкви та проблема витоків монофізитства / І. В. Кондратьєва // Вісник КНУШ «Філософія. Політологія». – 2007. – № 84–86. – С. 38–51.

125. Кондратьєва І. В. Сирійська християнська традиція : витоки та первинна локалізація / І. В. Кондратьєва // Вісник КНУШ «Філософія. Політологія». – 2008. – № 89–90. – С. 24–32.

126. Кондратьєва І. В. Сирійське християнство : проблема етноконфесійного співвідношення / І. В. Кондратьєва // Вісник КНУШ «Філософія. Політологія». – 2008. – № 89–90. – С. 64–72.
127. Конотоп Л. Г. Слов'янська релігійна філософія : навч. посіб. / Л. Г. Конотоп, З. В. Швед. – К. : Літера ЛТД, 2006. – 320 с.
128. Корбен Анри. Световой человек в иранском суфизме / Анри Корбен; [пер. з франц. Ю. Стефанова]. – Москва : Ника, 2009. – 240 с.
129. Кралюк П. М. Василь Суразький : апологія православної традиції / П. М. Кралюк, М. М. Якубович. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – 212 с.; іл.
130. Кралюк П. М. Вишенський і Волинь [Текст] / П. М. Кралюк. – Луцьк : Надстир'я, 1996. – 24 с.
131. Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов / архиеп. Василий (Кривошеин). – Нижний Новгород : ДЕКОМ, 2008. – 850 с.
132. Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы / архиеп. Василий (Кривошеин) // Альфа и Омега – 1995. – № 3 (6). – С. 77–82.
133. Кульчицький О. Світовідчуття українця. Українська душа / О. Кульчицький. – К. : Знання, 1992. – 65 с.
134. Кураєв А. О Богословии прот. Александра Меня / А. Кураєв. – М. : Ника, 1999. – 266 с.
135. Ладова О. Н. Специфика интерпретации мистического опыта : автореф. на соискание науч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания» / О. Н. Ладова. – Томск : Изд-во Томского госуд. университета, 2001. – 21 с.
136. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – Нью-Йорк : Видавництво корпорації «Булава», 1956. – 111 с.
137. Лисенко О. В. Християнські таїнства в світлі містичного життя / О. В. Лисенко // Дні науки 10 – 11 квітня 1998 року. Матеріали наукових

доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторантів, викладачів. – Київ : Київський університет, 1998 – С. 31–32.

138. Лисенко О. В. Любов в контексті обоження / О. В. Лисенко // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – Київ : Видавничий центр КДЛУ. – 2001. – С. 229–236.

139. Лисенко О. В. Роль православ'я у формуванні духовної культури українського народу / О. В. Лисенко // Практична філософія. – 2002. – № 2. – С. 91–97.

140. Лисенко О. В. Ідея першородного гріха як умови обоження в християнській культурі / О. В. Лисенко // PRO ET CONTRA. – 2003. – № 1. – С. 100–110.

141. Лисенко О. В. Природа «Фаворського світла» в ісихастських суперечках / О. В. Лисенко // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 91–97.

142. Лисенко О. В. Питання преображаючої дії Фаворського світла в полеміці видатних представників філософсько-релігійної думки Є. Трубецького та П. Флоренського / О. В. Лисенко // Практична філософія. – 2005. – № 4. – С. 96–100.

143. Лисенко О. В. Релігійне питання в Україні : філософсько-правовий аспект / О. В. Лисенко // Філософські та методологічні проблеми права. – 2009. – № 1. – С. 76–81.

144. Лисенко О. В. Значення містики світла у релігійних традиціях / Лисенко О. В. // Програма і матеріали 76-ї міжнародної наукової конференції молодих вчених, аспірантів і студентів 12–13 квітня 2010 р. – У 2 ч. / М-во освіти і науки України, Національний університет харчових технологій – К. : НУХТ, 2010. – Ч. I. – 149 с. – С. 22–23.

145. Лисенко О. В. Роль релігійних цінностей у формуванні моральних і правових регулятивів // Україна на шляху до європейської соціальної держави : зб. матеріалів міжнар. конф.; 26 травня 2011 р. / за ред. докторів екон. наук,

професорів А. М. Колота, Д. Г. Лук'яненка, В. І. Чужикова. – К. : КНЕУ, 2011. – С. 190–191.

146. Лисенко О. В. Містика світла в релігійних традиціях світу / О. В. Лисенко // Університетська кафедра № 1/ 2012. – К. : КНЕУ, 2012 – С. 184–199.

147. Лисенко О. В. Методологічні засади філософії містики // Програма і матеріали 79 міжнародної наукової конференції молодих учених, аспірантів і студентів «Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у ХХІ столітті», 15–16 квітня 2013 р. – К. : НУХТ, 2013 р. – Ч. 3. – С. 251–252.

148. Лисенко О. В. Єдність містики та догматики, апофатики та катафатики як умови смислообразності «Фаворського світла» в релігійному досвіді православ'я / О. В. Лисенко // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ПП «Видавництво «Гілея», 2014. – Вип. 80. – С. 235–239.

149. Лисенко О. В. Вселенське православ'я та його український вимір / О. В. Лисенко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал / ред. В. Пащенко. – Дніпропетровськ, 2014. – Випуск № 8. – С. 73–77.

150. Лисенко О. В. Методологічні засади філософії містики / О. В. Лисенко // British Journal of Science, Education and Culture, 2014, № 1 (5) (January – June). Volume II. «London University Press». London, 2014. – С. 370– 376.

151. Лисенко О. В. Питання щодо проявлення «містичного світла» на прикладі давньоцерковної християнської містики / О. В. Лисенко // Університетська кафедра № 4. / 2015. – К. : КНЕУ, У 59 2012 – С. 47–62.

152. Лихачев Д. С. Культура Руси епохи образования русского национального государства (конец XIV – начало XVI в.) / Д. С. Лихачев – М. : Госполитиздат, 1946. – 160 с.

153. Лозко Г. С. Українське народознавство / Г. С. Лозко. – К. : Знання, 1995. – 472 с.

154. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Алексей Федорович Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 587 с.
155. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы / Лосский В. Н. // Журнал Московской Патриархии. – 1968. – № 3, № 4. – С. 76 – 77; 49 – 64.
156. Лосский В. Н. Очерк мистического богословья восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
157. Лотоцький О. Автокефалія / О. Лотоцький. – репринтне вид. – К. : Вид-во УПЦ КП, 1999. – Т. 1 : Засади автокефалії. – 1999. – 206 с.
158. Лука (Святитель). Наука и религия / Святитель Лука. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1992. – 316 с.
159. Лубський В. І. Первісне християнство : походження та сутність / В. І. Лубський, В. М. Козленко, М. В. Лубська. – К. : ВПЦ «Київський ун-т», 2003. – 60 с.
160. Макарий Египетский. Новые духовные беседы / Макарий Египетский. – М. : Знание, 1990. – 175 с.
161. Макаров Д. И. Проблема человека в паламитском исихазме : историко-философский анализ / Д. И. Макаров. – Екатеринбург, 2006. – 370 с.
162. Максим (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. – (Святоотеческое наследие). Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ ст. и коммент. А. И. Сидоров. – 368 с.
163. Максим (Исповедник). О любви : В 4 сотнях / Максим (Исповедник). – М. : Знание, 1992. – 78 с.
164. Марченко М. І. Історія української культури з найдавніших часів до середини XVII ст. / М. І. Марченко. – К. : Рад. Школа, 1961. – 268 с.

165. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського само здійснення : аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції / О. В. Марченко. – Черкаси : Брама, 2004. – 264 с.
166. Махабхарата [Текст] / Пер. с санскрита и коммент. В. И. Кальянов. – С.-Пб. : Наука, 2007. – (Литературные памятники). Кн. 4 : Виратапарва или книга о вирате. – Репринт. восп. изд. 1967 г. – [Б. м.] : [б. и.], 2007. – 212 с.
167. Медведев В. Б. Византийский гуманизм 14–15 века / В. Б. Медведев. – С.-Пб. : Алетейя, 1997. – 427 с.
168. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф, прот. – К. : Храм преподобного Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
169. Мейендорф И. Византийское богословие / И. Мейендорф, прот. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
170. Мейендорф И. Православие в современном мире / И. Мейендорф, прот. – М. : Путь, 1997. – 248 с.
171. Мень А. История религии. В 2-х кн. / А. Мень. – М. : Форум Инфра, 1997. – Кн. 1 : В поисках пути, истины и жизни. – 1997. – 216 с.
172. Мень А. История религии. В 2-х кн. / А. Мень. – М. : Форум Инфра, 1997. – Кн. 2 : Пути Христианства. – 1997. – 224 с.
173. Мень А. Тайна жизни и смерти / А. Мень. – М. : Знание, 1992. – 64 с.
174. Мень А. Сын Человеческий / А. Мень. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. – 494 с.
175. Мережковский Д. С. Лица святых от Иисуса к нам : Собрание сочинений / Д. С. Мережковский. – М. : Республика, 1997. – 366 с.
176. Минин П. Мистицизм и его природа / П. Минин. – К. : «Пролог», 2003. – 148 с.
177. Миролубов Ю. П. Сакральное Руси / Ю. П. Миролубов. – М. : Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1996. – Т.1 – 1996. – 600 с.

178. Миролюбов Ю. П. Русский языческий фольклор : очерки быта и нравов / Ю. П. Миролюбов. – М. : Беловодье, 1995. – 320 с.
179. Митрофан (монах). Загробная жизнь : как живут наши умершие и как будем жить мы после смерти – по учению православной церкви, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки / Митрофан. – К. : «Радуга», 1991. – 330 с.
180. Мокрий В. М. Церква в житті українців / В. М. Мокрий. – Л. : Свічадо, 1993. – 342 с.
181. Молитвенник. – Брюссель : «Жизнь с богом», 1990. – 243 с.
182. Монашеское делание : Сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. – М. : «Квадрат», 1991. – 206 с.
183. Моріак Ф. Ісусове життя [Текст] / Франсуа Моріак; [пер. з фр. Г. Чернієнко]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 237 с.
184. Моуди Р. А. Жизнь до жизни [Текст] – Моуди Р. А. Жизнь после жизни : Исследование регрессий в прошлые жизни / Р. А. Моуди. – К. : София, 1994. – 350 с.
185. Моуди Р. А. Дальнейшие размышления о жизни после жизни [Текст] : пер.с англ. Р. А. Моуди. – К. : София, 1996. – 224 с.
186. Моуди Р. А. Возвращение назад. Снова о жизни до жизни и встречах после смерти [Текст] / Р. Моуди, П. Перри. – М. : Вече : АСТ, 1997. – 415 с.
187. Мудрагей Н. С. Знание и вера : Абеляр и Бернар / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии, № 10, 1988. – 130 с.
188. Мудрість Української Правди : Наука РУНВіри : короткий виклад [Текст] – Віра в Дажбога : Український Шлях Життя. Філософія. Мораль. Обряди / укл. Л. Силенко. – К. : Обереги, 1996. – 480 с.
189. Мудьюгин М. Н. Введение в основное богословие / М. Н. Мудьюгин. – М. : Изд. Православного ун-та, 1995. – 232 с.
190. Надеяева Е. П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре / Е. П. Надеяева. – М. : Мысль, 2005. – 190 с.

191. Налимов В. Реальность нереального [Текст] : вероятностная модель бессознательного / В. В. Налимов, Ж. А. Дрогалина. – М. : Мир идей : АО АКРОН, 1995. – 432 с.
192. Наливайко С. І. Таємниці розкриває санскрит [Текст] / С. І. Наливайко. – К. : Просвіта, 2000. – 280 с.
193. Невярович В. М. Терапия души (Свято-отеческая психотерапия) / В. М. Невярович. – Воронеж : Модэк, 1997. – 240 с.
194. Несмелов В. С. Наука о человеке / В. С. Несмелов. – Каз. : Проект, 1994. – 426 с.
195. Николин А. В. Церковь и государство : история прововых отношений / А. В. Николин. – М. : Мысль, 1997. – 430 с.
196. Никонов В. М. Современная христианская антропология / В. М. Никонов – М. : Наука, 1983. – 468 с.
197. Нисский Григорий (святой). Об устроении человека / В. М. Лурье (пер., посл. и примеч.) / А. Л. Верлинский (ред. пер.). – С.-Пб. : АХІОМА, 2000. – 220 с.
198. Новый завет и Псалтырь. – Бруклин : Жизнь, 1989. – 659 с.
199. О борьбе с грехом и страстями по учению преподобного Нила Сорского. – Псков : Изд.-во Свято-Успенского Псковско-Печерского монастыря, 1993. – 113 с.
200. Обушний М. І. Етнонаціональна ідентичність – феномен самовизначення українців / М. І. Обушний. – К. : РВЦ «Київський ун-т», 1999. – 40 с.
201. Обушний М. І. Етнос і нація : проблеми ідентичності / М. І. Обушний. – К. : Український центр духовної культури, 1998. – 203 с.
202. Овсиенко Ф. Г. Проблема человека в философии католицизма / Ф. Г. Овсиенко. – М. : Мысль, 1986. – 150 с.
203. Огієнко І. І. Українська церква / І. І. Огієнко. – К. : «Україна», 1993. – 283 с.

204. Огородник І. В. Історія української філософії / І. В. Огородник, М. Ю. Русин. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – 591 с.
205. Олексюк В. М. Християнська основа української філософії / В. М. Олексюк. – К. : Соборна Україна, 1996. – 234 с.
206. Оргиш В. П. Истоки христианства : культурно-исторический генезис / В. П. Оргиш. – Минск : Навука і тэхніка, 1991. – 280 с.
207. Ориген. О началах / Ориген; [пер. с лат. О. Кулиев]. – С.-Пб : Амфора, 2007. – 458 с. – (Александрийская библиотека).
208. Ориген. Против Цельса. Апология христианства / Ориген (учитель Александрийский); [пер. с лат. Л. Писарев]. – М. : Учебно-информ. экуменичн. центр ап. Павла, 1996. – 336 с.
209. Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в создании европейского средневековья / Ортега-и-Гассет Х. – М. : Наука, 1992. – 238 с.
210. Острогорский Г. А. История Византийского государства / Г. А. Острогорский. – М. : Сибирская благовонница, 2011. – 895 с.
211. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу / пред. К. Керна; послесловие В. Гролимунда. – Париж : УМСА-PRESS, 1989. – 333 с.
212. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу / В. Паїк. – Львів : Червона калина, 1995. – 240 с.
213. Палама Г. Триада в защиту священнобезмолвствующих / Г. Палама. – М. : Канон, 1995. – 383 с.
214. Палама Г. Святогорский томос // Альфа и омега, 1995, № 3 (6). – С. 69–76.
215. Папа Иоан Павел II. Свет Востока / Иоан Павел II. – М. : Библиотека Якова Кротова. – 428 с. – Режим доступа до джерела : <http://krotov.info/acts/20/voityla/19950502.html>
216. Папаян Р. А. Христианские корни современного права / Рафаэл Ашотович Папаян. – М. : Норма, 2002. – 404 с.

217. Паскаль. Думки про релігію [Текст] / Паскаль. – Львів : Місіонер, 1995. – 170 с.
218. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии, 1989, № 12. – С. 99–111.
219. Плачинда С. П. Що було? / С. П. Плачинда // Літ. Україна. – 1991, 31 жовтня. – С. 3–4.
220. Плачинда С. П. Міфи і легенди давньої України [Текст] / С. П. Плачинда; худож. С. В. Танадайчук. – К. : Спалах ЛТД, 1997. – 176 с.
221. Плачинда С. П. Лебедія [Текст] – Плачинда С. (Як і коли виникла Україна) / С. Плачинда. – К. : Бібліотека українця, 1997. – 117 с.
222. Плотин. О благе и Едином / Плотин // Логос (1) 1992, № 3. – М. : Знание, 1992 – 68 с.
223. Повесть временных лет [Текст] / подгот. текста, пер. ст. и коммент. Д. С. Лихачев; ред. В. П. Адрианова-Перетц. – 3-е изд. – С.-Пб. : Наука, 2007. – 668 с. – (Литературные памятники / РАН).
224. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия / Н. П. Полторацкий // Вопросы философии, 1992 – № 2. – С. 26–54.
225. Попович И. Путь Богопознания / препод. Иустин (Попович). – М. : Азбука веры, 2004. – 428 с. – Режим доступа до джерела: [http : // azbuka.ru/tserkov/duhovnaja zhizn](http://azbuka.ru/tserkov/duhovnaja_zhizn).
226. Поселянин Е. В. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец / Е. В. Поселянин. – М. : Знание, 1990. – 203 с.
227. Поснов М. Э. Гностицизм 2 века и победа христианской церкви над ним / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1961. – 825 с.
228. Поснов М. Э. История Христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
229. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня. – М. : Лабиринт, 2007. – 248 с.

230. Потебня О. О. Мова. Національність. Денаціоналізація : Статті і фрагменти. – Нью-Йорк : Українська вільна академія наук, 1992. – 155 с.
231. Преподобного отця нашого Іоанна, ігумена гори Синайської, Лествиця. – К. : Києво-Печерська Успенська Лавра, 2001. Видання 2-е. – 320 с.
232. Проблема человека в средневековой философии // Человек : мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. – М. : Канон, 1991. – 658 с.
233. Просвиркин А. В. Из жития святителя Григория Паламы / А. В. Просвиркин // Журнал Московской Патриархии. – 1972, № 10. – С. 65–69.
234. Профет Э. Утерянные годы Иисуса : об открытиях Нотовича, Абхедананды, Рериха и Каспри документально подтверждающих семнадцатилетнее странствие Иисуса по Востоку / Э. Профет. – М. : Норма, 1997. – 132 с.
235. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в 14 веке / Г. М. Прохоров // Труды отдела древнерусской литературы. – 1968. – № 23. – С. 86–108.
236. Радевич-Винницький Я. К. Україна : від мови до нації / Я. К. Радевич-Винницький. – Дрогобич : «Відродження», 1997. – 359 с.
237. Ранние отцы церкви : Антология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – 734 с.
238. Рibaков Б. О. Язычество древней Руси / Б. О. Рibaков. – М. : «Наука». – 1988. – 784 с.
239. Рибачук М. Ф. Українська церква : історія, сучасність, персоналії / М. Ф. Рибачук. – К. : Центр духовної культури, 2001. – 275 с.
240. Саган О. Н. Національні прояви православ'я : український аспект / О. Н. Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 255 с.
241. Саган О. Н. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан / О. Н. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.

242. Препод. Серафим Саровский. Духовные наставления. Беседа о цели Христианской жизни / Препод. Серафим Саровский. – М. : Русский хронограф, 2000. – 95 с.
243. Сахаров С. Видеть Бога как Он есть / архим. Софроний (Сахаров). – М. : Духовная жизнь, 2007. – 690 с.
244. Свенцицкая И. С. Раннее христианство : страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1987. – 336 с.
245. Свенцицкая И. С. От общины к церкви : о формировании христианской церкви) / И. С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1985. – 224 с.
246. Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века / И. И. Семаева. – М. : Мысль, 1994. – 335 с.
247. Сліпий Йосиф (патріарх). Заповіт / Йосиф Сліпий(патріарх). – Львів : Папуга, 2004. – 31 с.
248. Сидоров А. И. Архимандрит Киприан и традиция изучения поздневизантийского исихазма / Алексей Иванович Сидоров. – М. : Духовная жизнь, 1995. – 245 с.
249. Силенко Л. Святе Вчення Пророка й Учителя Лева Силенка [Текст] / Л. Силенко. – [К.] : [б.в.], [1995]. – 400 с.
250. Силенко Л. Мага Віра : Святе письмо : Велике світло волі [Текст] : співвідношення віри, науки, філософії, історії / Л. Силенко. – К. : Обереги, 1998. – 1191 с.
251. Симеон (Преподобный Новый Богослов) Творения : в 3 т. / Симеон (Преподобный Новый Богослов). – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 1 : Слова 1–52. – 1993. – 490 с.
252. Симеон (Преподобный Новый Богослов) Творения : в 3 т. / Симеон (Преподобный Новый Богослов). – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 2 : Слова 53–92. – 1993. – 594 с.

253. Симеон (Преподобный Новый Богослов) Творения : в 3 т. / Симеон (Преподобный Новый Богослов). – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 3 : Божественные гимны. – 1993. – 594 с.
254. Скобцова М. Типы религиозной жизни / М. Скобцова. – М. : Канон, 2002. – 42 с.
255. Сковорода Г. С. Вірші, пісні, байки, діалоги, трактати, притчі, прозові переклади, листи / Г. С. Сковорода. – К. : Наукова думка, 1983. – 543 с.
256. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания : соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 1990. – 571 с.
257. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве : соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – 1989. – 382 с.
258. Соловьев В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев. – К. : Либідь – АСКИ, 1991. – 654 с.
259. Спасский А. Н. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) : Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) / А. Н. Спасский. – М. : Новая книга, 1995. – 648 с.
260. Стахів М. В. Христова Церква на Україні (988 – 1596) / М. В. Стахів. – Львів : В.П. Стрім, 1993. – 584 с.
261. Степовик Д. М. Скарби України / Д. М. Степовик. – К. : Либідь, 1991. – 230 с.
262. Танчер В. К. Руське православ'я (критичні нариси) / В. К. Танчер. – К. : Наукова думка, 1997. – 155 с.
263. Тайна жизни [Текст] : сб. тр. Рэймонда А. Моуди, Поля С. Брэга и Порфирия Иванова. – Х. : Фортуна-пресс : Неофит, ЛТД, 1995. – 606 с.
264. Творения святого отца нашего Иоана Златоуста, архиепископа Константинопольского. – М. : Православная книга, 1998. – Т. 1–2. – 899 с.
265. Тибетская книга мертвых [Текст] / пер. В. Кучерявкина, Б. Останина. – Х. : Фолио, 2008. – 287 с.

266. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих; [пер. В. В. Рынкевича, Т. Лифинцевой]. – С.-Пб. : Алетейя, 2000. – 463 с.
267. Тихолаз А. Русская религиозная философия и платонизм / Тихолаз А. // Практична Філософія. – 2002. – № 1. – С. 207–228.
268. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного : трансперсональные состояния и психотехника / Е. А. Торчинов. – С.-Пб. : Центр «Петербургское востоковедение», 1998. – 384 с.
269. Трубецкой Е. Н. Избранные произведения [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – Ростов н/д. : Феникс, 1998. – 512 с.
270. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – С.-Пб. : РХГИ, 2004. – 600 с.
271. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума / Трубецкой Е. Н. // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – 30 с.
272. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М. : «Вехи», 2007. – 598 с.
273. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках : Вопрос о смысле жизни в древне-русской религиозной живописи / Е. Н. Трубецкой. – М., 1916. – 44 с.
274. Троицкий С. В. Философия христианского брака / С. В. Троицкий. – К. : Задруга, 1996. – 128 с.
275. Україна на шляху до європейської соціальної держави : зб. Матеріалів міжнар. конф.; 26 трав. 2011 р. / за ред. докторів екон. наук, професорів А. М. Колота, Д. Г. Лук'яненка, В. І. Чужикова. – К. : КНЕУ, 2011. – 288 с.
276. Упанишады [Текст] / пер. с санскрита, исслед. и коммент. А. Я. Сыркин. – 2. изд., доп. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 782 с. – (Памятники письменности Востока).
277. Фаррар Ф. В. Жизнь Иисуса Христа. Т. 1–2 [Текст] / Ф. В. Фаррар. – М. : Сварог и К, 1999. – 484 с.
278. Флоренский П. А. Имена [Текст] / П. А. Флоренский; вступ. ст. А. Терехова. – М. : Эксмо, 2007. – 398 с. – (Антология мудрости).

279. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 490 с.
280. Флоровский Г. Догмат и история / Г. Флоровский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.
281. Флоровский Г. Отцы первых веков / Г. Флоровский. – Кировоград : «Омега», 1993. – 45 с.
282. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – К. : Путь к истине, 1991. – 599 с.
283. Франк С. Л. Смысл жизни / С. Л. Франк // Вопросы философии, 1990, № 6. – 64 с.
284. Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства / Є. А. Харьковщенко. – К. : Наукова думка, 2003. – 223 с.
285. Хоружий С. С. Диптих безмолвия / С. С. Хоружий. – М. : Наука, 1992. – 425 с.
286. Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского / С. С. Хоружий. – Томск : «Водолей», 1999. – 159 с.
287. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / С. С. Хоружий. – М. : Ди-Дик, 1995. – 366 с.
288. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія / Ю. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
289. Шарден Пьер Тейяр де. Феномен человека [Текст] / П. Т. де Шарден; пер. с фр. Н. А. Садовский; предисл. и прим. А. С. Раутиан. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 231 с. – (Серия «Устройство мира»).
290. Шаян В. Проблема української віри [Текст] : історіософічний есей із циклу Основи / В. Шаян. – 3. вид. – Лондон : [б.в.]; Онтаріо (Ідейно-філософські основи / Інститут Володимира Шаяна ; вид. ч. 3) : [б.в.], 1972. – 20 с.
291. Шаян В. Джерело сили української культури [Текст] / В. Шаян. – 2. вид. – Лондон : [б.в.]; Торонто : [б.в.] (Теоретично-ідеологічні основи / Інститут Володимира Шаяна; ч. 2), 1972. – 32 с.

292. Шкіль С. О. Особливості відображення тринітарної догматики у православних таїнствах / С. О. Шкіль // Вісник КІБІТ. – 2013. – С. 120–121.
293. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : МП «Феникс», 1992. – 158 с.
294. Шпідлік Т. Мистецтво очищувати серце [Текст] / Т. Шпідлік; пер. з італ. А. Маслюх. – Л. : Свічадо, 2006. – 70 с.
295. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу : Систематичний виклад [Текст] / Т. Шпідлік; пер. з іт. М. Прокопович. – Л. : Вид-во ЛБА, 1999. – 493 с.
296. Шпідлік Т. Про що розповідає ікона [Текст] / Т. Шпідлік, М. І. Рупнік; пер. М. Прокопович; худож. С. Бурак; Катехитичний ін-т Львівської Богословської академії. – Л. : Монастир Монахів Студитського Уставу : Вид.- во «Свічадо», 1999. – 126 с.
297. Шпідлік Т. Духовність грецьких і східних отців [Текст] / Т. Шпідлік, І. Гаргано; пер. Я. Приріз, Р. Паранько. – Л. : Свічадо, 2006. – 144 с.
298. Шептицький А. За єдність святої віри, церкви і нації / А. Шептицький. – Л. : Свічадо, 1991. – 261 с.
299. Элиаде М. Опыты мистического света. [Электронный ресурс] / М. Элиаде; пер. с англ. Е. В. Баевской. – К. : Альфа, 2006. – 164 с. – Режим доступа к источнику : <http://www.e-reading.org.ua/book.php?book=86080>
300. Ющишин О. І. Творчість Івана Вишенського в контексті вітчизняної полемічної традиції [Текст] : монографія / О. І. Ющишин; Держ. закл. «Луган. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка». – Луганськ : ДЗ «ЛНУ ім. Тараса Шевченка», 2012. – 255 с.
301. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень [Текст] / Х. Яннарас; пер. з гр. С. Говорун; ред. М. Погребинський [та ін.]; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія», Центр Європейських гуманітарних досліджень. – К. : Дух і Літера, 1999. – 128 с.

302. Яннарас Х. Свобода етосу [Текст] / Х. Яннарас; пер. В. Верлока ; наук. ред. пер. М. Ткачук. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.
303. Янсон М. Г. Валаамские старцы / М. Г. Янсон. – М. : Знание, 1994. – 64 с.
304. Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори / С. Ярмусь. – 2-е вид. – К. : «Світ знань», 2007. – 488 с.
305. Яроцький П. Історія Православної церкви на Україні / П. Яроцький. – К. : Знання, 1997. – 292 с.
306. Balthasar H. U. von. Presentce and Thought Essay on the Religious Philosophie of Gregory of Nyssa. Trans. M. Sebans. San Francisco : Ignatius Press, 1995. – 194 p.
307. Balthasar H. U. von. The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrins // Monastic Studies. 1965. – P. 83–95.
308. Balthasar H. U. von. The problem of scholia to Pseudo-Dionysios // Cosmic Liturgy : The Universe According To Maximus the Confessor. Trans. B. E. Daley. San Francisco : Ignatius Press, 2003. – P. 359–387.
309. Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164. Vol. 2. Leuven : Peeters, 2003. – P. 1043–1052.
310. Bardy G. Severe et le Pseudo-Denys // Vie Spirituelle 27, 1931, 43–48.
311. Bergmann S. L. Gregory of Nazianzen's h eological Interpretation of the Philosophy of Nature in the Doctrine of the Four Elements // Studia Patristica 27. 1993. – P. 3–8.
312. Beidermann H. Das Menschenbild bei Symeon dem Yungerem Theologen (949 – 1022). Wurzburg 1949. – 117 s.
313. Brock S. Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham,

March 1975. Eds. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham : Centre for Byzantine Studies, 1977. – P. 53–57.

314. Carroll W. J. Participation and Initiation in Dionysius the Areopagite // *Patristic and Byzantine Review* 2, 1983. – P. 54–64.

315. Hisamatsu E. Zur Anthropologie des Gregorios Sinaites // *Христианский Восток*. СПб. 1999. Нов. сер. 1. – С. 58–98.

316. Hodgson Ph. Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition // *The Contemporary Review* 176, 1949. – P. 281–285.

317. Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum : eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig : 1898. – VI, 331 s.

318. Hussey M. E. The Doctrine of the Trinity in the Theology of St. Gregory Palamas. Ph.D. dissertation. Fordham University. New York. 1972. – 155 p.

319. Hussey M. E. The Palamite Trinitarian Models // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 16, 1972. – P. 83–89.

320. Hussey M. E. The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 18, 1974. – P. 22–43.

321. Meister Eckhart. *Mystische Schriften* [Электронный ресурс] / Meister Eckhart, Aus dem Mittelhochdeutschen in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. – Berlin, 1903. – 70 s. – Режим доступа к источнику : <http://www.marschler.at/eckhart-landauer/meister-eckhart-mystische-schriften.pdf>

322. Wittgenstein L. *Philosophical Occasions, 1912-1951* / edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. – Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1993. – 560 p.

323. Yannaras Ch. The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 19, 1975. – P. 232–245.